U d'/of OTTAWA
39003010933041

Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/leconsdetheologi01laba

LEÇONS

DE

THÉOLOGIE DOGMATIQUE

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — MESNIL (EURE).

LEÇONS

DE

THÉOLOGIE DOGMATIQUE

PAR

L. LABAUCHE
Professeur à l'École de Théologie Catholique
de Paris

DOGMATIQUE SPÉCIALE

L'HOMME

considéré

dans l'état de justice originelle; — dans l'état de péché originel ;
dans l'état de grâce ;
dans l'état de gloire ou dans l'état de damnation.

UNIVERSITAS O. M. I. OTTAWIENSIS
SÉMINAIRE D'OTTAWA

PARIS
LIBRAIRIE BLOUD ET Cie
4, RUE MADAME, 4

1908

Reproduction et traduction interdites.

ANNEXE DE LA BIBLIOTHÈQUE
Universitas
BIBLIOTHECA
Ottaviensis
LIBRARY ANNEX

IMPRIMATUR :

Parisiis, die sexta Augusti 1907.

† FRANCISCUS Card. RICHARD
Archiep. Parisiensis.

BX
1751
.L287
1908
v.1

PRÉFACE

Jusqu'à ces dernières années, les controverses théologiques avaient principalement pour objet la révélation, le miracle, l'infaillibilité pontificale, la constitution de l'Église, en un mot toutes ces questions dont l'ensemble forme ce qu'on a appelé l'Apologétique ou la Dogmatique générale. Le développement des sciences exégétiques, patristiques et philosophiques, porte maintenant les esprits à élargir de plus en plus le cercle du débat. Les différents dogmes de notre Dogmatique spéciale sont examinés les uns après les autres et redeviennent l'objet d'une discussion acharnée.

De même qu'au IVe *et au* V^e^ *siècles de l'histoire de l'Église, beaucoup combattent nos doctrines dans l'intention bien arrêtée de les faire tomber en discrédit. La plupart des hypothèses qu'ils se sont appliqués à faire prévaloir ont été condamnées, le* 3 *juillet* 1907, *par le décret :* Lamentabili sane exitu. *On peut voir, par la seule lecture des propositions qui s'y trouvent énumérées, jusqu'à quel degré de témérité s'était élevée leur audace. « Que l'on rapproche les propositions aujourd'hui condamnées par le Saint-Office, des thèses les plus avancées du*

protestantisme libéral allemand, cette dernière forme religieuse de la libre pensée, thèses contre lesquelles les autorités officielles de certaines Églises protestantes se sont elles-mêmes élevées avec vigueur, et l'on verra que ces propositions et ces thèses sont à peu de chose près identiques, et qu'elles partent de la même source : la relativité de la notion de vérité, le dogme produit de l'âme religieuse, relation toujours changeante entre le sentiment religieux et l'état des connaissances scientifiques, des idées philosophiques aux diverses époques de l'histoire[1]. »

Un tel mouvement d'irréligion n'a pas manqué d'exciter aussi bien parmi les laïques que parmi les ecclésiastiques toute une armée d'Apologistes. Ils se sont placés résolument au même point de vue exégétique, patristique et philosophique que l'adversaire et ils s'appliquent à lui montrer le côté arbitraire de ses hypothèses et toute la force démonstrative des arguments sur lesquels s'appuie le Dogme catholique.

C'est à tous ces vaillants disciples de Notre-Seigneur Jésus-Christ que nous dédions ces Leçons de Théologie. *Leur fournir une doctrine puisée aux meilleures sources, disposée selon un ordre historique et pourtant aussi didactique que possible, qui permette de suivre rapidement la pensée développée, tel a été le but que nous nous sommes proposé de réaliser. Ce dessein général explique les défauts et les qualités de la méthode que nous avons suivie.*

L'étude de chaque dogme commence par un exposé complet de ce dogme, considéré à son point d'arrivée, c'est-à-dire au moment où les Conciles lui ont donné sa dernière détermination. Cet exposé a toujours été fait d'après les définitions des Conciles, que nous nous sommes efforcé d'interpréter selon

1. Mgr Baudrillart, *La portée du Décret* (*Rev. prat. d'Apol.*, 1er Août 1907).

l'intention des Pères qui y ont pris part, en recourant, à cet effet, aux Actes authentiques. C'est une partie de nos Leçons *que nous recommandons tout spécialement à l'attention du lecteur, car c'est celle qui doit le plus servir pour la prédication ou pour l'apologétique. Le vrai moyen de bien défendre nos dogmes, est d'en faire une solide exposition.*

La doctrine nettement déterminée, nous nous sommes appliqué à en rechercher l'origine dans la Sainte Écriture, le développement dans la Tradition des Pères, l'essai de systématisation dans les Écoles. Le but de ce travail a été d'amener l'esprit à se faire une idée exacte de l'enseignement de l'Église. Il y a deux manières, en effet, d'étudier le contenu d'une doctrine : ou bien on en fera l'objet d'une analyse minutieuse; ou bien on en suivra la genèse dans l'histoire. Personne ne doute que ce second procédé ne doive donner d'excellents résultats. De plus, ce genre d'étude a permis de dégager l'un des caractères les plus remarquables de nos dogmes. Dans la marche de leur développement, ils conservent une continuité parfaite : ils se développent, mais toujours dans le même sens, « in eodem scilicet dogmate, eodem sensu, eademque sententia [1] », *malgré des causes très puissantes qui pourraient les faire dévier. Ce sont principalement les systèmes de philosophie, auxquels le dogme est obligé de s'adapter, dont il se sert pour acquérir plus de netteté dans l'idée, plus de précision dans la formule, mais auxquels il ne s'inféode jamais. La constatation de cette vitalité tout ensemble immuable et progressive ravive sans cesse la foi du croyant, car elle lui fait reconnaître l'action du Maître, présent dans son Église, pour la diriger à chaque instant et pour la préserver de*

1. Cf. *Constitutiones concilii vaticani.* Denz., *Enchirid.*, 1617.

toute erreur. L'incroyant lui-même ne saurait manquer d'en être frappé. S'il prend soin de comparer la doctrine chrétienne aux autres doctrines religieuses, il s'apercevra qu'aucune d'elles ne possède une aussi merveilleuse faculté d'adaptation. Elles s'identifient si bien avec un système de philosophie qu'elles participent à son discrédit : elles font corps avec une civilisation au point de devenir incapables d'en pénétrer une autre.

Rien dans tout cela qui ne soit conforme aux principes de la Dogmatique traditionnelle. Les documents sont seulement étudiés de plus près. Au lieu de produire quelques textes fragmentaires, souvent peu significatifs si on les sépare de leur contexte, on a exposé chaque doctrine dans son ensemble. La synthèse théologique des grands Docteurs du moyen âge est présentée à son heure. Elle est donnée comme définitive en ce qu'elle a d'essentiel. On omet seulement certaines considérations qui ont toujours été regardées dans les Écoles comme des excès de substilité et qui n'ont d'ailleurs aucune espèce de probabilité.

Peut-être fera-t-on à cette méthode une objection plus fondamentale. Les protestants prétendent qu'il nous est impossible, à nous catholiques, de traiter de l'histoire de nos dogmes, en faisant abstraction de notre foi. Ils disent que nos travaux ne sauraient être qu'une apologétique de la foi définie par les Conciles. Nous ne faisons aucune difficulté de le reconnaître. Mais nous ne craignons pas de leur faire une semblable critique. Quiconque est obligé d'étudier assidûment leurs livres et leurs publications, ne manque pas d'être frappé de l'impuissance radicale où ils se trouvent de s'affranchir de leurs préjugés confessionnels ou des postulats du rationalisme le plus libéral.

L'histoire des dogmes risque fort d'être longtemps encore

une apologétique. On peut même affirmer qu'elle en a le droit. Ne serait-ce pas vraiment une exigence trop tyrannique que celle qui consisterait à demander à un théologien qu'il fasse abstraction de la meilleure partie de son âme, dans l'accomplissement de ce qu'il considère comme la principale partie de sa tâche intellectuelle? On n'empêche pas le littérateur d'aller à ses études avec toute son âme de littérateur, ni le politique d'analyser et d'apprécier l'histoire des différentes formes de gouvernement avec toute son âme de politique. A l'un et à l'autre on demande de toujours agir ainsi. De même on ne saurait empêcher le théologien catholique d'aller à la vérité avec toute son âme de croyant. Cette petite lumière intérieure qui le guidera dans ses recherches, lui permettra de saisir les faits dans leur juste sens et de mieux comprendre le dogme auquel ils servent de commentaire historique. La seule chose qu'on puisse et qu'on doive exiger de lui, c'est que, dans l'interprétation des textes, dans la reconstitution des milieux historiques, il ait assez de vertu intellectuelle pour ne rien affirmer avant d'avoir fait de minutieuses recherches et pour ne rien cacher de ce qui lui apparaît être la vérité. Cette vertu intellectuelle s'appelle la probité scientifique.

Il semble que cette réponse justifie suffisamment la méthode que nous avons suivie. J'espère qu'elle donnera aussi satisfaction aux lecteurs que cet ouvrage pourra rencontrer.

Si ce volume obtenait un accueil favorable, il serait prochainement suivi de deux autres. L'un aurait pour objet la Trinité, l'Incarnation et la Rédemption; *l'autre traiterait* des Sacrements. *Ce seraient le premier et le troisième volume d'une* Dogmatique spéciale. *Une* Dogmatique générale *ne tarderait pas à faire suite à la Dogmatique spéciale. Elle serait précédée d'un volume de* Prolégomènes

philosophico-dogmatiques, *dont les principales questions seraient : La notion de vérité — L'origine de l'homme — Sa liberté — Sa destinée — L'existence de Dieu — Immanence ou transcendance de Dieu — Providence et concours divin — Le problème du mal — Le sentiment religieux — Ce que c'est qu'un dogme.*

De même que dans le présent volume, tous les documents seront donnés ou seront indiqués, au bas des pages, d'après les meilleures éditions. Des notes importantes qui résumeront souvent des ouvrages entiers, seront ajoutées, toutes les fois que la matière semblera le demander. Les chapitres seront suivis d'un choix de sujets à développer en chaire ou dans les cercles d'études, et d'un choix de références.

Fasse le bon Maître que cette œuvre contribue à l'extension de son règne, qu'elle aide à le faire mieux connaître, pour le faire mieux aimer, afin de le faire mieux servir.

L. Labauche.

Paris, le 15 août 1907,
en la fête de l'Assomption de la Très Sainte Vierge.

L'HOMME

INTRODUCTION

Le Verbe de Dieu, sans cesser d'être ce qu'il est, s'est fait homme pour opérer la Rédemption de tous les hommes, c'est-à-dire afin de mériter que l'homme, sans cesser d'être ce qu'il est, devînt pour ainsi dire Dieu, selon cette parole attribuée à saint Augustin : « *Factus est Deus homo, ut homo fieret Deus*[1]. »

Cette doctrine, en même temps qu'elle est comme un résumé de toute la *christologie* et de toute l'*anthropologie surnaturelle*, montre très bien le rapport qui existe entre ces deux grandes parties de la dogmatique. C'est, en effet, pour réhabiliter l'homme, en méritant qu'il fût reconstitué dans l'état de grâce, que le Verbe de Dieu s'est incarné et qu'il a offert, dans son humanité, le sacrifice d'expiation.

Il ne sera question, dans cette étude, que de l'*anthropologie surnaturelle*.

Dieu avait créé l'homme pour vivre avec lui dans un rapport de douce intimité. C'était là sa destinée. Tandis que les autres êtres serviraient Dieu par l'ordonnance des manifestations de leur activité naturelle, l'homme vivrait avec son

1. *Sermo* CXXVIII; *P. L.*, XXXIX, 1997.

Créateur comme un ami vit avec son ami, et pour cela, il serait associé à sa propre vie. Afin que cet amour fût parfait, Dieu, qui peut tout, voulut que l'homme restât libre de l'aimer ou de ne pas l'aimer. C'est l'*état de justice* dans lequel l'homme fut constitué à l'origine.

Or l'homme abusa de cette faveur insigne. Il repoussa Dieu, quand il s'offrait à lui dans l'élan de son amour infini. Un tel mépris nous paraît, à nous hommes, dépasser toute limite et de nature à détruire tout espoir de pardon. De fait, à la suite de cette faute, Dieu retira à l'homme et à toute sa descendance cette vie toute divine qu'il lui avait communiquée, et qui lui permettait de vivre dans la familiarité de son Créateur. Ainsi privé, l'homme et, avec lui, toute sa descendance, se trouvait être dans un état contraire à sa destinée, celui dans lequel Dieu n'eût pas voulu qu'il fût, dans un état d'opposition à la volonté de Dieu, par suite dans un état de péché. C'est l'*état de péché* dans lequel se trouve l'homme, après sa faute, et dans lequel naissent tous les hommes, par cela seul qu'ils sont originaires de l'homme coupable.

Pourtant Dieu, dans sa miséricorde infinie, ne put se résoudre à voir l'homme dans un tel état d'opposition avec sa destinée. Un médiateur viendra. Il sera homme, issu de l'homme coupable, Fils de Dieu, Dieu, Verbe incarné. Il portera dans son humanité toutes les misères des hommes, excepté celle du péché. Il s'offrira en sacrifice, pendant tout le cours de son existence, en se donnant à tous, par amour, entièrement et constamment. Et, à la fin, résumant en lui toute l'humanité coupable, il acceptera la mort pour offrir à Dieu l'hommage d'obéissance exigé par sa justice, afin que, dans sa miséricorde, il puisse rendre à cette même humanité le pouvoir de vivre avec son Créateur, dans cette vie de douce intimité pour laquelle il l'avait créée. C'est l'*état de grâce* dans lequel l'homme peut être reconstitué, par suite de la Rédemption opérée par le Christ.

Mais l'homme n'est mis en possession de la grâce méritée par le Christ que progressivement, et dans la mesure où il

coopère aux souffrances du Christ. Cette grâce n'arrive à son plein épanouissement que dans le ciel. Celui qui, au cours de cette vie terrestre, l'a constamment refusée, se trouve mis dans l'impossibilité d'y participer jamais. C'est l'*état de gloire ou l'état de damnation.*

D'où les quatre parties de cette étude sur l'homme.

1re **Partie**. — *L'homme dans l'état de justice originelle.*

2e **Partie**. — *L'homme dans l'état de péché originel.*

3e **Partie**. — *L'homme dans l'état de grâce.*

4e **Partie**. — *L'homme dans l'état de gloire ou dans l'état de damnation.*

PREMIÈRE PARTIE

L'HOMME DANS L'ÉTAT DE JUSTICE ORIGINELLE

La destinée des êtres inférieurs est de servir Dieu par l'ordre qui se manifeste dans le jeu de leur activité naturelle. Celle de l'homme est aussi de servir Dieu, mais en vivant avec lui comme un ami vit avec son ami. C'est pourquoi, Dieu met l'homme non seulement en possession d'une vie naturelle, mais de plus il lui communique une vie toute surnaturelle qui est la vie divine elle-même. Rendu semblable à Dieu, l'homme peut ainsi entrer en rapport intime avec son Créateur.

Cet enseignement devait, plus que tout autre, rencontrer une vive opposition. Si la raison humaine peut accepter, sans trop de peine, ce qui lui est révélé au sujet de la nature intime de Dieu, il lui est moins facile d'admettre ce qui lui est proposé, par voie d'autorité, au sujet de la grâce. Il s'agit, en effet, d'une doctrine, d'après laquelle, à notre propre vie naturelle, consciente, du moins dans les manifestations de son activité supérieure, viendrait se joindre une vie surnaturelle, qui pénétrerait la première dans ce qu'elle a de plus élevé, et qui, cependant, échapperait presque complètement à l'expérience intime [1].

1. L'individu ne peut guère saisir, en lui-même, les traces de cette vie surnaturelle que lorsqu'il considère, dans son ensemble, une longue période de sa vie passée. Il peut alors se faire qu'il en vienne à affirmer, avec un accent de certi-

Aussi bien, s'est-on toujours appliqué, soit à nier l'existence de cette vie surnaturelle, soit, lorsqu'on l'admettait, à rechercher le terme où s'arrête la vie naturelle et le point précis où commence la vie surnaturelle. Toutes les questions de la grâce ont pour objet l'un ou l'autre de ces deux problèmes [1].

Or l'Église catholique enseigne que le premier homme a été mis en possession d'une vie naturelle, mais toute pénétrée par la vie surnaturelle, en d'autres termes, qu'*il a été constitué dans l'état de justice originelle*. Cette doctrine est, comme on le verra plus loin, un dogme nettement défini. Puisqu'il est si difficile à la raison de concevoir un tel mode de vie, il sera très utile de *se faire, tout d'abord, une idée bien précise de la vie naturelle et de la vie surnaturelle* ou, ce qui revient au même, *de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel*. D'où la division de cette étude en deux chapitres.

Chapitre I. — *La distinction entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel.*

Chapitre II. — *L'homme dans l'état de justice originelle.*

---

tude que chacun respectera, qu'il se rend parfaitement compte qu'une Providence toute surnaturelle a vraiment dirigé sa vie, et l'a conduit à cette perfection à laquelle il se trouve arrivé. Encore faut-il bien faire attention que cet aveu n'est pas celui d'une *intuition*, mais celui d'une *induction de foi*.

Pourtant, si la grâce, considérée en elle-même, ne peut être atteinte par la conscience, elle est, chez le chrétien, le principe qui inspire tous ses actes. Dieu, mystérieusement présent dans l'âme du chrétien, dirige son imagination, son esprit et son cœur. Il prend l'homme tel qu'il est, avec toutes ses facultés normalement ou anormalement développées, pour l'amener à ce qu'il doit être. La connaissance de l'effet de la grâce permettra souvent à celui qui croit, de pressentir et d'affirmer la cause. Un ami pressent et affirme l'intervention de son ami dans telle ou telle œuvre, alors même qu'il ignore ou avant qu'il connaisse la présence physique ou morale de cet ami. De même le chrétien, sous le voile des phénomènes conscients, pressent et affirme que c'est Dieu qui se meut.

1. Celles dont on va s'occuper, se rapportent plus particulièrement au second.

CHAPITRE I

LA DISTINCTION ENTRE L'ORDRE NATUREL ET L'ORDRE SURNATUREL

Si l'on veut établir une distinction aussi nette que possible entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, il semble qu'il faille tout d'abord chercher à *décrire ces deux ordres*. On répondra ensuite à une double question. L'ordre surnaturel doit-il être conçu comme une exigence de l'ordre naturel? S'il n'en est rien, que faut-il penser de ceux qui affirment qu'il est contraire aux exigences de notre nature morale d'admettre qu'un ordre surnaturel puisse, en quelque sorte, être greffé sur l'ordre naturel? En d'autres termes, étant donné que l'ordre naturel et l'ordre surnaturel sont ce qu'ils sont, *le premier exige-t-il le second*, ou bien *le premier exclut-il le second?* D'où la division de cette étude en trois articles.

ARTICLE

Description de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel.

Description de l'ordre naturel. — L'ordre consiste dans une harmonieuse disposition de moyens à fin. Pour constituer un ordre, il faut donc qu'il existe un être, qui poursuive une fin, par l'emploi de moyens proportionnés, mis en œuvre selon un mode constant, c'est-à-dire une loi[1].

1. Dans la présente étude, on ne considérera que les moyens et la fin soit de

D'autre part, Dieu se doit à lui-même de mettre de l'ordre dans toutes ses œuvres. Si donc il crée l'homme, il se doit à lui-même de lui assigner une fin, pour l'obtention de laquelle il devra lui donner les moyens nécessaires et suffisants.

De fait, Dieu a créé l'homme. Il lui a donné une fin déterminée. Elle consiste en ce qu'il doit s'élever à *une connaissance de plus en plus parfaite du vrai,* suivant, pour cela, dans son esprit, une marche ascensionnelle qui le rapproche de plus en plus du Vrai absolu, c'est-à-dire de Dieu, et en ce qu'il doit *réaliser, en lui, le bien moral d'une manière de plus en plus parfaite,* suivant aussi, pour cela, dans sa volonté morale, une marche ascensionnelle qui le rende de plus en plus conforme au Bien absolu.

De même, Dieu a donné à l'homme les moyens nécessaires et suffisants pour atteindre cette fin. C'est ainsi qu'il l'a fait, corps et âme immortelle; ce sont les *principes essentiels* de l'homme, *essentialia.* Ils ont été développés de telle sorte qu'ils fussent pourvus des facultés nécessaires à leur action. Le concours divin, indispensable à l'exercice des facultés, leur a été assuré. Ce sont les *exigences* de l'essence de l'homme, *exigentiæ.* De plus, les facultés, s'exerçant avec le concours de Dieu, peuvent acquérir les *vertus* qui leur sont propres, *vires* [1].

Or, les principes essentiels de l'homme, les exigences de facultés et de concours divins qui les accompagnent, ainsi que la puissance, pour ces mêmes facultés, d'acquérir les vertus

l'ordre naturel, soit de l'ordre surnaturel. La recherche de la loi selon laquelle, dans l'ordre surnaturel, du moins, les moyens doivent être mis en œuvre pour l'obtention de la fin, fait l'objet de différentes controverses, réunies sous le titre général de la *grâce actuelle.*

1. Il n'est pas inutile de faire remarquer que les diverses expressions d'essence, de facultés, de concours divin, de vertus, peuvent ne pas être entendues ici dans le sens très précis qui leur est donné dans la philosophie scolastique. Il suffit de les prendre dans le sens large, qui est alors celui qu'elles ont dans toute philosophie. L'essence désigne ce qu'il y a de plus fondamental dans l'homme; les facultés désignent nos différents modes d'activité; le concours divin désigne la providence de Dieu, agissant sur nous; les vertus signifient le développement de la personne humaine qui résulte de l'exercice de son activité.

qui leur sont propres, constituent ce qu'on appelle la nature de l'homme. La fin en vue de laquelle l'homme a été constitué dans cette nature, est la fin naturelle de l'homme. De cette harmonieuse disposition de moyens à fin, résulte l'*ordre naturel* de l'homme.

Continuons encore cette analyse. Les éléments qui forment la nature de l'homme, aussi bien que la fin pour l'obtention de laquelle elle a été ainsi composée, représentent autant de dons de Dieu, en ce sens que Dieu n'était pas tenu de créer un tel ordre de choses : aussi les appelle-t-on les *dons naturels* de l'homme.

Pourtant, étant donné que Dieu se proposait de créer l'homme, il se devait à lui-même de lui assigner la fin déterminée que, de fait, il poursuit et de l'établir dans cette nature que, de fait, il possède. Aussi, les éléments qui composent la nature humaine, et la fin vers laquelle elle tend, représentent-ils *ce à quoi l'homme a droit :* c'est son droit ou ce que Dieu se doit à lui-même de donner à l'homme, à supposer qu'il le crée[1]. D'où la définition de l'ordre naturel : *Debitum naturæ humanæ*[2].

Description de l'ordre surnaturel. — La volonté de Dieu, en plaçant l'homme sur la terre, n'était pas qu'il fût enfermé dans les limites de l'ordre naturel, mais que, de plus, il fût élevé à un ordre bien supérieur.

La fin de ce nouvel ordre serait dans cette participation à la vie divine qui consiste dans la vision immédiate de Dieu et dans le bonheur infini qui en résulte.

Voici quel serait le moyen d'arriver à cette fin. Au cours de sa vie terrestre, l'homme serait initié à la vie divine par la

1. Les constituants primordiaux de l'homme, les exigences et les puissances qui les accompagnent, sont des dons de Dieu avant d'être des biens dus par Dieu. A supposer que Dieu se détermine à créer l'homme, il se doit à lui-même de le créer de telle façon. De même, à supposer qu'un prince se détermine à faire un don, il se doit à lui-même de donner princièrement.

2. Cf. Palmieri, *De Deo creante et elevante*, thes. XXXII.

communication de la grâce. Cette grâce irait en se développant, selon la correspondance fidèle de l'homme. Après cette vie terrestre, Dieu admettrait l'homme à la vision béatifique, en prenant comme base d'appréciation, le degré de grâce qu'il aurait réalisé sur la terre. L'horizon divin du bienheureux serait en quelque sorte proportionné à ses mérites. En termes moins réalistes, l'homme posséderait Dieu dans la mesure où il l'aurait fidèlement recherché, au cours de sa vie terrestre [1].

Ce n'est pas cependant que la vie de vision béatifique soit d'une autre nature que la vie de la grâce : elle n'en est, au contraire, que l'épanouissement [2]. Mais cette vie ne s'épanouit que dans la mesure où elle a été préparée sur la terre. Telle est la fin et tel est le moyen de cet ordre bien supérieur, auquel Dieu destinait l'homme, en le créant dans l'ordre naturel : c'est l'*ordre surnaturel*.

Il résulte de ce qui précède que cet ordre dépasse non seulement l'ordre naturel de l'homme, mais celui de n'importe quelle créature : l'ordre surnaturel est *un ordre tout divin* [3].

---

1. Cette doctrine d'un bonheur céleste proportionné au mérite, ou d'un malheur proportionné au démérite, a été nettement exposée et définie par le concile de Florence : « *Illorumque animas qui post baptisma susceptum, nullam omnino peccati maculam incurrerunt, illas etiam, quæ post contractam peccati maculam, vel in suis corporibus, vel eisdem exutæ corporibus, prout superius dictum est, sunt purgatæ, in cœlum mox recipi et intueri clare ipsum Deum trinum et unum, sicuti est, pro meritorum tamen diversitate alium alio perfectius. Illorum autem animas, qui in actuali mortali peccato vel solo originali decedunt, mox in infernum descendere, pœnis tamen disparibus puniendas.* » Denz., *Enchirid.*, 588.

2. La grâce, parvenue au terme de son épanouissement, reste un intermédiaire, incomplet pour voir Dieu directement. Cf. 4e partie, ch. III, a. II, § I.

3. La supériorité de l'ordre surnaturel par rapport à n'importe quel autre ordre créé, a été très bien mise en lumière par Schrader, *De triplici ordine*, pars alt., c. I, n. 3. — Ripalda, dans son grand traité *De Ente supernaturali*, D. XXIII, sect. 2a, avait cru pouvoir soutenir la possibilité d'une substance créée, essentiellement surnaturelle. Cette doctrine a été réfutée par Palmieri, *De Deo creante et elevante*, thes. XXXIX, et par Franzelin, *De Deo uno*, thes. XIV. Toute terminologie d'école mise à part, voici à quoi se ramène cette discussion. L'argumentation de Ripalda est celle-ci : une substance qui possède-

Remarquons, en terminant cette analyse, que l'ordre naturel, tout aussi bien que l'ordre surnaturel, représentent un don de Dieu, en ce sens que Dieu n'était pas plus tenu de créer l'homme qu'il n'était tenu de l'élever à l'ordre surnaturel. De plus, Dieu eût très bien pu créer l'homme dans l'ordre naturel, sans que, pour cela, il se dût à lui-même d'élever la nature humaine à l'ordre surnaturel. Aussi, peut-on définir l'ordre surnaturel : *Indebitum naturæ humanæ et illam perficiens supra ordinem suum et supra ordinem cujusvis naturæ creatæ, scilicet in ordine divino* [1].

Différence entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel. — Comme il est facile de le voir, l'ordre naturel et l'ordre surnaturel sont donc totalement différents.

1° *Ils diffèrent en eux-mêmes.*

L'ordre naturel a pour fin une connaissance indéfiniment perfectible, une vie morale elle-même indéfiniment perfectible. Au contraire, l'ordre surnaturel a pour fin la possession immédiate, par la vision béatifique, du Vrai infini, du Bien infini, c'est-à-dire de l'essence même de Dieu. De plus, de même que la fin de l'ordre naturel est acquise par la mise en jeu des moyens qui lui sont proportionnés : de même, la fin de l'ordre surnaturel ne peut être acquise que par la mise en œuvre des

---

rait la grâce, à titre d'élément essentiel, resterait une substance finie, car la grâce qui serait, si l'on veut, le caractère spécifique de cette substance, est quelque chose de fini. Or tout ce qui est fini, peut être créé par Dieu.

Mais Ripalda ne remarque pas qu'il joue avec des abstractions. La grâce, c'est Dieu venant dans l'âme et la transformant pour l'accommoder aux exigences de sa présence. Sans doute, la transformation produite dans l'âme est quelque chose de fini, quelque chose de créé. Mais cette transformation sert en quelque sorte de fondement à une relation toute divine, c'est-à-dire à l'union de Dieu avec sa créature : c'est là son unique raison d'être. Cette relation qui, encore une fois, est Dieu lui-même présent dans l'âme du fidèle, est une propriété toute divine. Il va sans dire que cette explication laisse subsister une grosse difficulté. Comment la grâce créée peut-elle servir de fondement à une relation toute divine? C'est le mystère.

1. Cf. Palmieri, *De Deo creante et elevante,* thes. XXXIII.

moyens qui sont de même nature qu'elle. Il y a, en quelque sorte, entre ces deux ordres, ou bien entre ces deux vies, *une différence de genre*. Ce sont deux vies se développant parallèlement, sans que la première puisse jamais devenir la seconde, sans que la seconde puisse jamais devenir la première, même lorsque la vie naturelle aura été à ce point compénétrée par la vie surnaturelle, dans un même individu, qu'elle paraisse comme absorbée par elle[1]. Ajoutons que c'est la fin de la vie surnaturelle qui permet de déterminer la nature des moyens employés pour l'atteindre. Ainsi, tel sentiment sera d'ordre surnaturel, s'il a pour terme connaturel, la vision béatifique[2].

2° *Ces deux ordres diffèrent encore dans la nécessité de leur existence.*

La création de l'ordre naturel dépend de la volonté de Dieu seulement, et non pas de la volonté de l'homme qui ne peut qu'en retarder la pleine exécution par ses désordres moraux. Au contraire, la réalisation de l'ordre surnaturel, bien que voulue par Dieu, reste conditionnée à l'acceptation de la volonté libre de l'homme, qui peut toujours en empêcher en lui la formation ou le développement.

Cette disposition est une loi que Dieu semble s'être tracée et qui préside à toute l'économie de la vie surnaturelle. D'une part, il veut que l'homme soit élevé à l'ordre surnaturel. Mais il veut aussi que l'homme s'élève à cet ordre, librement. Pour cela, il conservera le pouvoir de s'en écarter ou de s'en affran-

---

1. Cf. S. Thom., *Sum. theol.*, I-II, q. CXII, a. 1 : « *Donum autem gratiæ*, écrit-il, *excedit omnem facultatem naturæ creatæ, cum nihil aliud sit quam quædam participatio divinæ naturæ, quæ excedit omnem aliam naturam.* »

2. C'est donc la fin de l'ordre surnaturel qui est le criterium qui servira à distinguer le caractère surnaturel des moyens employés : « [Visio beata] *in genere*, écrit Suarez, *finis est* [et] *quasi prima radix totius ordinis gratiæ, omniumque supernaturalium donorum.* » *De Deo*, l. II, c. ix, n. 1. Il sera dès lors facile de comprendre toute l'inexactitude du langage de quelques philosophes modernes qui semblent considérer la possession du Vrai infini ou celle du Bien infini, comme la fin naturelle de l'homme. Voir en particulier : J. Simon, *Relig. naturelle.*, 3e partie, ch. ii.

chir, quand une fois il l'aura accepté. Ajoutons que la grande préoccupation de l'Église a toujours été de faire respecter cette disposition divine.

Description de l'ordre intermédiaire ou de l'ordre préternaturel. — Évidemment Dieu eût pu s'en tenir à la réalisation de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel. Mais le théologien doit, avant tout, se préoccuper d'examiner la foi, non telle qu'elle pourrait être, mais telle qu'elle est, c'est-à-dire telle qu'elle s'est manifestée et telle qu'elle s'est développée ou qu'elle continue de se développer, dans la conscience chrétienne, sous la direction de l'Esprit du Christ, vivant dans l'Église et par l'Église.

Or, d'après cette foi, le premier homme créé dans l'ordre naturel, a été aussi constitué dans l'ordre surnaturel, dans lequel, d'ailleurs, il ne persévéra pas. En même temps que Dieu s'était plu à élever le premier homme à l'ordre surnaturel, il lui avait accordé, par mode de conséquence, un certain nombre de dons d'un caractère spécial, comme par exemple, celui de l'*exemption de la mort*, par le privilège d'une vie naturelle toujours continuée.

Ces dons sont en dehors de l'ordre surnaturel, c'est bien évident, puisqu'ils n'ont pas pour fin la vision béatifique et qu'ils n'appartiennent pas à la vie de la grâce qui y conduit. Sont-ils également en dehors de l'ordre naturel? Non. Le privilège d'une vie naturelle toujours continuée, par exemple, a bien pour terme la fin naturelle de l'homme et représente un moyen qui conduit à cette fin. Seulement, c'est un moyen qui requiert un concours particulier que Dieu ne se doit pas de donner à la nature humaine qu'il crée. Bref, c'est un don qui n'est pas dû à la nature humaine, mais qui perfectionne cette nature dans son ordre. C'est ce qu'on appelle du *préternaturel* ou encore du *surnaturel relatif*[1].

---

1. Le miracle, par exemple, est un fait qui appartient au surnaturel relatif.

On l'oppose ainsi au *surnaturel proprement dit ou absolu.* On peut le définir de la manière suivante : *Indebitum naturæ humanæ sed illam perficiens in ordine suo*[1].

Explication de quelques formules théologiques. — En terminant cette étude, il est facile de préciser le sens des expressions théologiques qui vont être employées dans la suite.

1° La situation d'un homme dans l'ordre naturel, s'appelle l'*état naturel,* et celle d'un homme dans l'ordre surnaturel, s'appelle l'*état surnaturel.*

2° La situation d'un homme dans l'ordre naturel et qui se trouverait mis seulement en possession des moyens nécessaires et suffisants pour atteindre sa fin naturelle, s'appelle l'*état de pure nature*[2]. S'il dispose en outre de dons préternaturels, son état est appelé l'*état de nature intègre,* ou plus justement l'*état de nature privilégiée*[3].

3° La situation de celui qui ayant été créé dans l'ordre naturel, a été aussi élevé à l'ordre surnaturel et mis, de plus, en possession des dons préternaturels, est appelée l'*état de justice originelle.* On l'appelle ainsi parce qu'il représente l'état de parfaite conformité avec la volonté de Dieu, dans lequel le premier homme fut établi.

---

1. Cf. Palmieri, *De Deo creante et elevante*, thes. XXXIII.

2. Tous les théologiens reconnaissent maintenant que Dieu eût pu créer l'homme dans l'*état de pure nature.* Mais cet état eût-il été le même que l'*état de nature déchue*, réparée *de droit* mais non *de fait*, dans lequel se trouve celui qui résiste continuellement à la grâce? L'opinion la plus commune donne à ce problème une réponse affirmative. Cf. Suarez, *De gratia*, proleg. IV, c. iv et seq. Pourtant, il faut remarquer qu'un homme qui se trouverait dans un *état de nature déchue*, réparée *de droit* mais non pas *de fait*, pourrait par suite de ses fautes personnelles ou par suite de celles de ses ancêtres immédiats, se trouver dans un état inférieur à celui de l'*état de pure nature.* Cf. Bellamy, *La vie surnaturelle*, ch. i, pp. 6-19. Cette question sera d'ailleurs examinée plus loin. Cf. 2e partie, ch. iii.

3. L'expression d'*état de nature intègre* ne se comprend bien que si l'on admet la théorie de Baïus. Aussi, proposons-nous de la remplacer définitivement par cette autre expression d'*état de nature privilégiée.*

4° Après sa faute, le premier homme fut constitué dans un état qu'on appelle l'*état de nature déchue*. C'est une question de savoir si cet état a consisté non seulement dans la privation de la justice originelle, mais aussi dans une diminution de l'état de pure nature[1].

5° Il faut encore distinguer l'état de l'homme qui est arrivé dans la pleine et entière possession de sa fin, *status termini*, et l'état de l'homme qui travaille à atteindre sa fin, *status viæ*.

ARTICLE II

L'ordre naturel exige-t-il l'ordre surnaturel?

État de la question. — On pourrait être tenté de croire que cette description de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel est une conception plus ou moins aprioristique. Elle est, au contraire, comme la conclusion de tous ces longs démêlés, auxquels on s'est livré, avec passion, depuis saint Augustin jusque vers la fin du XVIe siècle[2].

---

1. *L'état de nature déchue, non réparée,* est celui dans lequel le premier homme fut constitué, *de droit* et *de fait*, après sa faute. Il ne demeura pas dans cet état puisqu'il reçut, pour lui et pour toute sa descendance, l'espoir d'un pardon et qu'il put, en vivant dans cette espérance, se préparer au salut. Dès lors son état fut celui d'une *nature déchue, réparée de droit* et *de fait*. Mais tous les descendants de l'homme coupable, qui n'ont pas vécu dans l'espérance du pardon, dans l'attente du Rédempteur qui devait venir, ou bien, s'il s'agit des temps qui ont suivi la venue du Christ, tous ceux qui n'ont pas reçu le baptême ou qui sont restés et qui demeurent rebelles à la grâce, sont considérés comme vivant dans un *état de nature déchue, réparée de droit*, mais non *de fait*.

2. La question de la distinction des deux ordres se pose nettement au cours de la controverse pélagienne. Pélage veut que la nature humaine, par elle seule, soit capable de faire son salut. Saint Augustin prétend qu'elle ne peut rien faire dans cet ordre. Par la poussée même du débat auquel ils se livrent, les adversaires sont amenés à se demander où finit le pouvoir de la nature et où commence celui de la grâce. Pourtant, la question ne prit cette forme précise, que dans la controverse semipélagienne. A partir du VIe siècle, elle cessa d'attirer l'attention des Pères et des théologiens. Elle demeura au second plan, jusqu'au XVIe siècle. Baïus la reprit et en fit même l'objet principal de sa polémique. L'erreur de Baïus, renou-

A cette époque en particulier, la doctrine de la distinction des deux ordres fut attaquée avec une remarquable habileté par le théologien *Baïus*[1].

Cette controverse amena l'Église à se prononcer sur le point précis qui divisait les esprits. Elle le fit, par la publication d'*une liste de propositions,* restée célèbre dans l'histoire de la théologie.

Exposé de la doctrine de Baïus. — Baïus prétendait que l'élévation à l'ordre surnaturel, accompagnée de la gratification des dons préternaturels, ce qu'on a appelé l'état de justice originelle, était absolument due à la nature humaine, pour qu'elle fût bonne. Aussi Dieu se devait-il à lui-même, à supposer qu'il créât l'homme, de lui conférer ces dons. C'est à ce point que si Dieu avait créé l'homme sans le constituer dans l'état de justice originelle, il eût façonné un être foncièrement mauvais, ce qui est contraire à ses attributs.

Si l'état de justice originelle était dû à l'homme pour qu'il fût bon, la privation de cette justice originelle, survenue par suite du péché d'Adam, a placé l'homme dans un état de désordre complet, dans lequel il est absolument incapable de dominer ses appétits. Il a perdu la liberté morale et il est

---

velée par les jansénistes et tout particulièrement par Quesnel, a été condamnée par la bulle *Unigenitus*, Denz., *Enchirid.*, 1253, 1259, 1274.

1. Baïus, 1513-1589, docteur de l'Université de Louvain, envoyé par cet Institut au concile de Trente, plus tard chancelier de cette même Université, est le premier théologien qui ait soutenu cette doctrine, à laquelle on devait plus tard donner le nom de jansénisme. Dans plusieurs petits traités, dont les principaux sont ceux qu'il intitule : *De meritis operum*, *De prima hominis justitia et virtutibus impiorum*, *De libero hominis arbitrio*, il s'applique à montrer toute l'étendue de cet état de péché qui a suivi la chute du premier homme. Pie V, dans la bulle *Ex omnibus afflictionibus*, condamna 79 propositions, extraites des divers traités de Baïus. Celui-ci accepta le décret pontifical, déclara fausses, lui aussi, les propositions censurées, mais en prétendant qu'elles ne représentaient pas sa doctrine. En même temps qu'il posait les principes du jansénisme, Baïus inaugurait aussi la méthode à laquelle les Messieurs de Port-Royal devaient recourir pour défendre leurs théories. Cf. Le Bachelet, art. *Baïus*, dans *Dict. de théol. cath.*

livré à la merci de sa concupiscence. Cette concupiscence, passée en chacun de nous, par suite de la désobéissance d'Adam, est, selon Baïus, le péché originel.

Cependant le Christ a racheté tous les hommes, c'est-à-dire qu'il a mérité qu'ils fussent partiellement et progressivement reconstitués dans l'état de justice originelle. Mais ces dons que le premier homme possédait comme son dû, l'homme pécheur les reçoit de la bonté toute gratuite de Dieu et nullement comme son dû, car, par suite de sa faute, il a perdu tous ses droits à l'état de justice originelle. Reconstitué en grâce, l'homme retrouve le pouvoir de dominer la concupiscence, dont la puissance diminue à mesure que la grâce augmente, puisque la concupiscence n'est rien autre chose sinon un désordre survenu par suite de la privation de la grâce.

Telle est la doctrine de Baïus. Cette théorie, il serait facile de le montrer, contient en germe tout le jansénisme[1].

Baïus était arrivé à construire ce système, sous l'influence de diverses causes. La première est l'interprétation trop littérale de la doctrine de saint Paul et de saint Augustin, qui enseignent, en effet, que sans l'Esprit-Saint, c'est-à-dire sans la grâce, l'homme est sous l'empire de la concupiscence, *animalis homo*. Il ne devient *homo spiritalis* que par le secours de l'Esprit-Saint.

Mais le système de Baïus s'inspirait aussi d'une philosophie très élevée, déjà en vogue au XVIe siècle, et qui devai trouver son expression parfaite dans les écrits de Leibniz. Le principe fondamental de cette doctrine est celui-ci : Dieu

1. Voici quelques indications qui permettent de rattacher cette doctrine à celle qu'on verra dans la suite. Depuis la chute d'Adam, dit Baïus, l'homme coupable n'a plus aucun droit à la grâce. La grâce est donc devenue quelque chose de tout à fait gratuit. D'autre part, Dieu ne saurait donner la grâce, eu égard au bien moral naturel de l'homme, puisque celui-ci, tout entier sous l'empire de la concupiscence, ne peut plus faire que le mal. Il reste que Dieu donne la grâce à qui lui plaît, et dans la mesure de son bon plaisir.

se doit à lui-même de créer le meilleur monde possible.

Condamnation de la doctrine de Baïus. — Par ordre de Pie V, les écrits de Baïus furent examinés et la doctrine fut résumée en 79 propositions.

La proposition 26e est ainsi conçue : l'intégrité du premier homme n'a pas été *un état non dû*, mais *sa condition naturelle*[1]. Sous ce nom d'intégrité, Baïus entendait tout l'état de justice originelle, c'est-à-dire l'élévation à l'ordre surnaturel et les dons préternaturels. Il méprisait cette distinction qu'il disait avoir été inventée par les scolastiques.

La proposition 21e vise en particulier les dons surnaturels. Baïus déclare que le premier homme avait *un droit strict* à la grâce, c'est-à-dire à la participation à la vie divine[2].

La proposition 78e concerne en particulier le don préternaturel de l'immortalité. Baïus déclare que l'immortalité était un don que Dieu *se devait à lui-même de conférer au premier homme*[3].

La proposition 79e résume toute la doctrine de Baïus, en disant que l'*état de justice originelle était un don dû au premier homme*[4].

Or, ces 79 propositions furent condamnées par Pie V, en 1567, d'une condamnation dite la condamnation *en masse*, *in globo*, comme étant *hérétiques, erronées, téméraires*, etc.

Il n'est pas sans intérêt, pour le sujet que nous traitons, de connaître la portée de ce genre de condamnation.

Des propositions peuvent être condamnées par l'Église de

1. Denz., *Enchirid.*, 906 : « *Integritas primæ creationis non fuit indebita humanæ naturæ exaltatio, sed naturalis ejus conditio.* »

2. *Ibid.*, 901 : « *Humanæ naturæ sublimatio et exaltatio in consortium divinæ naturæ, debita fuit integritati primæ conditionis et proinde naturalis dicenda est et non supernaturalis.* »

3. *Ibid.*, 958 : « *Immortalitas primi hominis non erat gratiæ beneficium sed naturalis conditio.* »

4. *Ibid.*, 959 : « *Falsa est doctorum sententia, primum hominem potuisse a Deo creari et institui sine justitia naturali.* »

deux manières, ou bien *séparément, singulatim*. C'est le cas des cinq propositions de Jansénius, condamnées par Innocent X, en 1653[1]. Ou bien elles peuvent être condamnées *en masse, in globo*.

Cette condamnation en masse a lieu quand un concile, le pape ou le Saint-Office, après avoir énoncé une liste de propositions extraites des écrits d'un auteur, les fait suivre d'une série de notes, telles que celles-ci : *erronées, téméraires*.

Une condamnation de ce genre indique deux choses : 1° qu'il n'y a aucune des propositions de la série qui ne soit frappée de quelqu'une de ces notes; 2° qu'il n'y a aucune note qui ne s'applique à l'une ou à l'autre de ces propositions. Dès lors, toutes doivent être rejetées, sans qu'on puisse dire qu'elles soient toutes censurées de la même manière, ni même sans qu'on puisse dire à laquelle de ces propositions s'applique la censure la plus grave.

ARTICLE III

L'ordre naturel exclut-il l'ordre surnaturel?

Etat de la question. — Ce serait, semble-t-il, s'abuser étrangement, si après avoir décrit l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, et après avoir montré, par les déclarations formulées contre Baïus, comment le premier n'exige en rien le second, on croyait avoir établi définitivement la distinction qui existe entre ces deux ordres. Jusqu'ici, on n'a guère fait qu'exposer le côté théorique et abstrait de cette difficile question. Il faut de plus essayer d'en faire en quelque sorte l'application pratique, en recherchant comment l'ordre naturel et l'ordre surnaturel peuvent coexister dans une même âme humaine.

---

1. Denz., *Enchirid.*, 966 et seq.

Une double difficulté se présente immédiatement à l'esprit. *Comment l'homme constitué dans l'ordre naturel, peut-il néanmoins être élevé à l'ordre surnaturel, sans qu'il en résulte, en lui, une sorte d'antagonisme d'activité,* d'une part; *sans qu'il y ait en lui,* d'autre part, *une diminution de la personne humaine ou une transformation, allant jusqu'à une sorte de déification substantielle de celle-ci*[1].

Solution de la première difficulté. — L'ordre naturel consiste en ce que l'homme poursuit une fin naturelle, par la mise en œuvre des dons naturels qu'il a reçus, selon la loi même de sa nature. L'ordre surnaturel consiste en ce que l'homme poursuit une fin surnaturelle, par la mise en œuvre des dons surnaturels qu'il a reçus, selon la loi propre à cette vie surnaturelle.

Sans doute, ces deux ordres manquent absolument de proportion, en ce sens que l'ordre surnaturel, qu'on le considère au point de vue de sa fin, de ses moyens, ou de sa loi, ne représente pas un développement de l'ordre naturel, également considéré à ces divers points de vue. En termes plus concrets, ces deux ordres manquent de proportion, en ce sens que l'homme abandonné à lui-même, quelle que soit la perfection du développement de sa nature, ne réalise jamais en lui, le plus petit degré de vie surnaturelle.

Qu'est-ce donc, en effet, que la vie surnaturelle, sinon Dieu, admettant l'homme à participer à la vie même dont il vit, et lui donnant de quoi pouvoir vivre de cette vie. Par la vie de la grâce, Dieu vient habiter dans l'âme, à la manière d'un prince qui vient habiter dans son palais. La grâce, c'est avant tout Dieu venant dans l'âme[2]. Mais, de même qu'un

1 Cf. Abbé de Broglie, *Conférences sur la vie surnaturelle*, t. I, conf. 1re, 2e, 3e, 6e, 7.

2. Il ne faudrait pas se méprendre sur le sens de cette expression, *la grâce, c'est avant tout Dieu venant dans l'âme.* D'une part, Dieu est, en effet, présent à tout ce qui est en dehors de lui, et même l'on dit qu'il est présent à tout ce qui

prince qui vient habiter dans un palais, adapte cet édifice à la dignité et aux exigences de sa personne, de même Dieu adapte l'âme, dans laquelle il vient habiter, aux exigences de sa divinité. Aussi la vie divine consiste-t-elle en un double don qui est le don incréé, à savoir Dieu lui-même, et le don créé qui est l'adaptation de l'âme à Dieu[1].

On conçoit dès lors que la nature humaine ne puisse évoluer jusqu'à cette vie, puisqu'elle est la vie divine elle-même et une adaptation de ce qui est humain au divin.

Mais, s'il y a manque de proportion entre la vie naturelle et la vie surnaturelle, il ne s'ensuit pas pourtant qu'il y ait in-

---

est en dehors de lui, *substantiellement,* en ce sens qu'il soutient tout ce qui est dans l'existence et que cet acte ne peut procéder directement que de la substance même de Dieu. D'autre part, le fait d'être présent ne comporte pas de degrés : il est ou il n'est pas. Dès lors, comment peut-on dire que *la grâce soit avant tout Dieu venant dans l'âme ?* N'oublions pas que cette présence de Dieu à tout être qu'il crée, par laquelle il maintient cet être dans l'existence, représente l'ordre naturel. Au contraire, la présence de Dieu à l'homme, par laquelle il lui communique la vie divine, représente l'ordre surnaturel. Entre ces deux ordres, il y a une différence de genre. Lorsqu'on dit que *la grâce, c'est avant tout Dieu venant dans l'homme,* on n'entend pas signifier autre chose, si ce n'est *cette seconde présence, une présence d'un autre ordre. Nouvelle présence* ou *venue* sont bien deux expressions un peu identiques ; du moins, dans le cas présent, la seconde n'a pas plus de portée que la première. Dans un sens qui pourrait paraître encore plus impropre et qui est cependant reçu, toute les fois qu'il y a une augmentation de la grâce sanctifiante dans l'âme du juste, on dit qu'il est l'objet d'une *nouvelle mission* de l'Esprit-Saint, d'une *nouvelle mission* du Fils et d'une *nouvelle venue* du Père.

1. Cette distinction de la grâce en deux dons, le don incréé qui est Dieu lui-même et le don créé qui est l'adaptation de l'âme à Dieu, a été très bien mise en relief dans les *cours lithographiés* du P. Baudier et du P. Jovene. Elle dissipe les équivoques introduites par certains auteurs de théologie, et surtout par les mystiques, d'après lesquels il semble trop que l'état de grâce soit une sorte de divinisation substantielle de l'homme. Ce qui les a conduits à cette exagération dans laquelle plusieurs critiques n'ont pas hésité à voir du panthéisme, c'est l'interprétation abusive qu'ils ont faite du texte de la *IIª Petri*, I, 4 : « *Per quem maxima et pretiosa nobis promissa donavit, ut per hæc efficiamini divinæ consortes naturæ* ». Ils n'ont pas assez fait remarquer que l'expression « *divinæ consortes naturæ* », ne doit pas être prise à la lettre. Elle signifie que Dieu voulant venir habiter en nous, élève tout d'abord notre nature, en s'appliquant à la rendre aussi semblable que possible à sa propre nature.

compatibilité entre ces deux vies, au point que, de leur union, résulte une sorte d'antagonisme ou de désordre d'activité. C'est que si l'homme n'est pas Dieu, il est pourtant *l'analogue,* mais l'analogue bien réduit, de Dieu. Du moins, il ne conçoit Dieu que comme un analogue de lui-même, mais un analogue dont la perfection est infinie. Et en effet, tout aussi bien que Dieu, l'homme tend vers le vrai, le bien, le beau. De la sorte, même dans l'ordre naturel, l'homme se trouve être l'image de Dieu, et l'homme a besoin de savoir cela pour donner un fondement à la nécessité des tendances essentielles qu'il constate en lui par la conscience.

Cette analogie de l'homme avec Dieu suffit, semble-t-il, pour que l'homme puisse recevoir la vie même de Dieu et être adapté par lui à participer au divin [1].

Solution de la deuxième difficulté. — L'ordre surnaturel vient en quelque sorte se greffer sur l'ordre naturel, mais sans le diminuer, du moins en ce qu'il a de bon. C'est, en effet, un point de doctrine sur lequel il faut insister, que la grâce est toujours conditionnée à l'acceptation libre de l'homme. Le Sauveur se tient pour ainsi dire à la porte de l'âme, selon la belle parole de l'Apocalypse [2], et il n'y entre, pour établir son règne, que dans la mesure où l'âme l'accepte. Mais, une fois qu'il est entré dans l'âme, toujours avec l'agrément de la volonté libre, il y développe sa vie d'union au

1. Palmieri, *De Deo creante et elevante,* thes. XXXVI, examine, avec le plus grand soin, cette question fondamentale de la possibilité de l'ordre surnaturel : « *Horum autem donorum* [supernaturalium] *communicatio*, dit-il, *non est nisi participatio finita excellentior et indebita perfectionis infinitæ Dei : hæc autem participatio finita possibilis est intellectui et voluntati creatæ ; nam, ut monuimus, capacitas harum facultatum est objective infinita ad omne verum et omne bonum, ideoque capax etiam est recipiendi a Deo quidquid in amplitudine veri et boni, finito modo, communicari potest. Jam vero hujus modi participatio bonorum, si stabilis sit, spiritum creatum elevat ad statum specialis unionis cum Deo, qui, qualis reapse sit, definiri debet ex facto quod historice constat* [et ex aliis fontibus]. »

2. *Apoc.*, III, 20.

Père, en sorte que l'âme se trouve tout orientée vers Dieu le Père, au lieu d'être orientée vers la créature. Cela se fait sans qu'il contrarie l'activité naturelle de l'âme, puisqu'il trouve en elle une orientation vers Dieu le Père, mais seulement analogue à celle qu'il y établit.

La personnalité morale de l'homme n'est donc amoindrie en rien, puisque l'orientation vers Dieu le Père dépend de l'acceptation de sa volonté propre, et puisque cette orientation se greffe sur une orientation analogue, préexistant dans le cœur de l'homme, et qui constitue ce qu'il y a de bon dans la personne humaine [1].

Il est vrai qu'à mesure que l'âme est orientée vers Dieu par la grâce, elle se trouve détachée davantage des créatures et diminuée d'autant. Mais cette diminution n'est que celle de la personnalité viciée qui est en nous : elle n'est donc pas une *diminution irrationnelle*. D'ailleurs, c'est une diminution consentie par l'âme. Donc l'ordre surnaturel, en venant se greffer sur l'ordre naturel, ne le diminue pas et par suite ne le déifie pas *substantiellement* mais *accidentellement* seulement.

Un exemple rendra compte de cette idée et résumera toute cette étude. Qu'on se représente un pauvre petit filet d'eau se dirigeant difficilement vers la mer, c'est-à-dire vers son but, et menacé, à chaque instant, par un obstacle, de prendre une orientation toute différente. Que survienne alors un torrent, dont l'orientation vers la mer est irrésistible et impé-

1. Il est maintenant facile de comprendre l'expression peut-être un peu trop scolastique qu'on a cru devoir employer plus haut, celle de *déification substantielle*. Il y aurait déification substantielle, dans l'élévation de l'homme à l'état de grâce, si la grâce non seulement semblait absorber, mais si elle absorbait réellement la nature morale de l'individu au point de lui ôter sa personnalité. De même, il y a union substantielle, lorsque les deux éléments qui s'unissent, deviennent un nouvel être, ou bien lorsque l'un des deux principes qui entrent en conjonction, est absorbé par l'autre. Au contraire, il y a union accidentelle lorsque les deux êtres qui s'unissent, conservent respectivement leurs propriétés. L'union de Dieu et de l'homme, dans l'état de grâce, est seulement accidentelle : c'est une *déification accidentelle*.

tueuse. Cette fois, le pauvre petit filet d'eau est pris et emporté. Ainsi en est-il de la nature et de la grâce, avec cette différence pourtant, car toute comparaison cloche, que le petit filet d'eau est emporté d'une manière irrésistible et se trouve complètement absorbé par le courant[1].

Idées à développer dans la prédication ou dans l'apologétique. — 1° Montrer quelle est la fin naturelle de l'homme et quels sont les moyens mis par Dieu à sa disposition pour la réaliser. Montrer ensuite quelle est la fin surnaturelle de l'homme et quel est le moyen mis par Dieu à sa disposition pour l'atteindre. Faire ressortir toute l'harmonie et toute la beauté du plan divin.

2° Montrer que la grâce ne fait que surélever la nature, par l'exemple du petit filet d'eau emporté par le torrent. Montrer, d'autre part, que Dieu ne donne sa grâce qu'à celui qui l'accepte, qu'il respecte toujours notre liberté morale. Dieu, en nous communiquant sa grâce, loin d'amoindrir en nous la personne morale, bien plutôt la perfectionne.

3° Décrire la sanctification de l'homme, en montrant qu'elle consiste dans ce fait, que Dieu vient en notre âme et l'adapte aux exigences de sa divinité, à la façon d'un prince qui vient dans son palais et qui l'accommode aux exigences de sa dignité.

Ouvrages à consulter. — S. Augustin, *Sermo* CXXVIII; *P. L.*, XXXIX, 1997.

S. Thomas, *In IV Sent.*, D. XLIX, q. ii, a. 1, sol.; *Sum. theol.*, I, q. xii, a. 5, ad 2um; I-II, q. cxii, a. 2.

Suarez, *De Deo*, l. II, c. ix, n. 1.

---

1. Les mystiques ont heureusement employé cette comparaison, pour interpréter ce verset de Joan., xiv, 6 : « *Ego sum via, veritas et vita.* » Le sens de ce verset est celui-ci. Le Christ est la Vie qui vivifie les hommes, mais en même temps cette Vie est la Lumière qui illumine : par suite le Christ, Vie et Lumière, est la Voie par laquelle les hommes vont à Dieu le Père. On a donc comparé le Christ, Vie vivifiante, Lumière qui illumine, Voie par laquelle on s'achemine vers Dieu, à un fleuve tout resplendissant par le reflet de ses eaux, qui se dirige vers l'océan. Il se trouve être par suite vie, lumière et voie. Or, ce que doit faire le chrétien, c'est de se jeter dans ce fleuve, afin d'être entraîné par lui vers la mer, en participant à son mouvement et au reflet de ses eaux. En d'autres termes, le chrétien n'est pas celui qui imite le Christ, en vivant parallèlement avec lui : c'est celui qui imite le Christ, en vivant conjointement avec lui, c'est-à-dire en s'abandonnant aux lumières et aux inspirations que le Sauveur lui communique et qui font partie de la vie même du divin Maître.

Franzelin, *De Deo uno*, thes. XIV.

Palmieri, *De Deo creante et elevante*, thes. XXXII, XXXIII, XXXVI et XXXIX.

Abbé de Broglie, *Conférences sur la vie surnaturelle*, t. I, Paris, 1889.

Bellamy, *La vie surnaturelle*, ch. I, pp. 6-19, Paris, 1891.

Le Bachelet, art. *Baïus*, dans : *Dict. de théol. cathol.*

CHAPITRE II

L'HOMME DANS L'ÉTAT DE JUSTICE ORIGINELLE

L'étude qui précède permet de préciser le sens de celle-ci. Nous disons que le premier homme, créé dans l'ordre naturel, a été constitué dans l'*état de justice originelle*, c'est-à-dire qu'*il a été élevé à l'ordre surnaturel* et de plus *gratifié de dons préternaturels*[1]. D'où la division de cette étude en deux articles.

ARTICLE I

Le premier homme a été élevé à l'ordre surnaturel.

Doctrine de l'Église. — Adam a été constitué dans l'ordre surnaturel, c'est-à-dire qu'il a été mis en possession de dons surnaturels, afin de pouvoir poursuivre une fin surnaturelle.

La doctrine qui rapporte ce fait, a été définie par le concile de Trente, contre les sociniens, qui prétendaient qu'Adam avait été un homme comme ceux qui sont venus après lui, et qu'il n'avait reçu de Dieu, ni distinction, ni faveur spéciale. Cette définition se trouve dans la session V^e^, et peut être ainsi résumée : « *Si quis non confitetur primum hominem, sanctita-*

1. Cf. Abbé de Broglie, *Conférences sur la vie surnaturelle*, t. III, conf. 1re, 2e.

tem et justitiam in qua constitutus fuerat, amisisse A. S.[1]. »
Ce décret est une définition de foi.

Il importe d'en bien peser les principales expressions. Pour définir l'état surnaturel dans lequel Adam avait été constitué, les Pères du concile se servirent seulement du texte de l'épître aux Éphésiens[2]. Ils procédèrent de la sorte, afin de ne rien préciser sur l'étendue de la grâce accordée au premier homme.

De plus, les Pères employèrent l'expression de *constitutus fuerat*, au lieu de celle de *creatus fuerat*[3], qui avait été proposée par les théologiens du concile. C'est qu'ils voulurent laisser libre l'opinion professée par saint Bonaventure, d'après laquelle l'homme avait tout d'abord été créé seulement dans l'ordre naturel : il n'avait été élevé à l'ordre surnaturel que dans la suite[4].

---

1. Denz., *Enchirid.*, 670.

2. *Eph.*, iv, 17-24.

3. Theiner, *Acta conc. trid.*, I, Post IV sess., pp. 131-135. Dans la congrégation générale réunie pour examiner le décret du péché originel, les Pères firent remarquer à plusieurs reprises qu'il fallait remplacer l'expression *creatus fuerat* qui se trouvait dans le *schema*, par celle de *constitutus fuerat*.

Card. Gienensis. — ... *in primo capite, verba, sanctitatem in qua creatus fuit Adam, advertantur propter scholasticos. Sed magis placet rectitudinem...*

Aquensis. — ... *in primo capite dicitur sanctitatem et justitiam in qua creatus fuit. Prius latius examinarem per theologos dictionem sanctitatem, cum theologi disputent, utrum primi parentes fuerint creati in gratia...*

Turritanus. — ... *in primo capite, sanctitatem, dicatur rectitudinem.*

Lancianensis. — ... *ibi sanctitatem, posset addi, quam habuit (ne includatur in creatione) a principio suæ creationis.* La pensée de ce Père est celle-ci : la création et la constitution en grâce, sont deux actes essentiellement distincts. Dieu a pu les produire en même temps, mais par une intervention d'ordre différent.

Bituntinus. — ... *dixit loco, sanctitatem, se cupere poni rectitudinem.*

Voir aussi Pallavicini, *Histoire du Concile de Trente*, l. VII, ch. ix.

4. S'appuyant sur ce texte de saint Augustin : « *qui creavit te sine te non justificat te sine te* », *Sermo* CLXIX, c. xi ; *P. L.*, XXXVIII, 923, ce saint Docteur avait cru pouvoir soutenir que Dieu avait tout d'abord créé l'homme. Avant de lui donner la grâce, il avait attendu que celui-ci se fût rendu capable de la recevoir : « *Et ideo gratia non fuit homini concreata, sed dilata fuit quousque homo per actum et usum rationis quodam modo se disponeret ad*

En somme, ce qui s'impose à notre foi, d'après la définition du concile de Trente, entendue dans son sens historique, est que le *premier homme a été élevé à l'ordre surnaturel.* Tout ce qui a été dit sur le moment et sur l'étendue de cette élévation, doit être considéré comme faisant partie des opinions théologiques.

Tel est donc l'enseignement de l'Église, sur l'élévation du premier homme à l'ordre surnaturel. Recherchons maintenant les fondements de cette doctrine, dans la *Sainte Écriture* et dans la *Tradition des Pères.*

§ I

LA SAINTE ÉCRITURE

La méthode à suivre dans l'interprétation des premiers chapitres de la Genèse. — Les chapitres I, II et III de la Genèse qui rapportent le récit de la chute du premier homme, demandent à être interprétés avec soin. Il ne faut pas les entendre dans un sens trop allégorique, ce qui serait contraire à la doctrine de l'inspiration des Livres Saints [1]. D'autre

---

illam suscipiendam... Patet igitur quod multiplex ordo hoc exigebat ut homo prius fieret in naturalibus, quam donis gratuitis ornaretur... » Sent., l. II, D. XXIX, a. 2, q. 2, concl.

1. Parmi les auteurs modernes qui reconnaissent le caractère allégorique des trois premiers chapitres de la Genèse, quelques-uns entendent une allégorie naturelle, c'est-à-dire une représentation symbolique des forces de la nature. L'enseignement religieux de l'allégorie se ramènerait à presque rien. Cf. Loisy, *Les mythes babyloniens et les premiers chapitres de la Genèse*, pp. 203-212. De telles conclusions sont incompatibles avec les données de notre foi. D'autres entendent une allégorie logique, artificielle, intentionnellement méthodique, dans la pensée ou dans l'enseignement de l'auteur inspiré. Cf. Lagrange, *L'innocence et le péché*, *Rev. biblique*, Juillet 1897. Cette interprétation est, comme on le sait, celle de la plupart des Pères alexandrins. Saint Ambroise l'approuvait, sans toutefois l'accepter dans ses commentaires. C'est aussi celle de Cajetan et celle que suivent ou que permettent de suivre la plupart des exégètes et des théologiens sagement progressistes. Cf. Bainvel, *Nature et surnaturel*, ch. VI. — Lesêtre, *Les récits de l'Histoire sainte : La chute de l'homme*, *Rev. prat. d'Apol.*, 1er Avril 1906. — Janvier, *Carême 1907*, conf. 4e. Tout aussi bien que

part, il est impossible de les prendre à la lettre. Une telle interprétation serait contraire aux conclusions d'une critique sage et qui décidément s'imposent.

La difficulté est de savoir où s'arrête l'allégorie et où commence l'enseignement que Dieu a voulu proposer, par l'intermédiaire de l'auteur inspiré. Plus encore, la difficulté est de déterminer la méthode qui permettra de démêler, dans le récit allégorique, ce qui n'est qu'une allégorie et ce qui est l'enseignement de Dieu.

La méthode qu'on présente est celle-ci. Elle s'inspire d'un principe indiscutable. Puisque tous les Livres Saints sont inspirés, ils doivent présenter une certaine unité de doctrine. Cette doctrine, c'est celle-là même que Dieu, par une providence toute particulière, entretient dans le cœur des différentes générations religieuses qui se succèdent, afin qu'elle serve à la direction de leur vie morale[1]. Doctrine vague à l'origine, enveloppée peut-être de toutes sortes d'allégories, elle ira en s'affermissant dans la suite, selon les exigences morales des différentes sociétés. A un moment donné, elle prendra même un degré de précision particulièrement remarquable, qui sera sinon le parfait épanouissement de cette doctrine, du moins la première de ses plus saisissantes manifestations. Ce moment fera époque dans l'histoire de cette doctrine. On terminera là, si l'on veut, le premier stade de son développement.

---

l'exégèse littérale, elle maintient ce qui fait le fonds même des récits bibliques en question, c'est-à-dire l'objectivité de la justice originelle, celle de l'individualité de nos premiers parents, celle du péché et de la déchéance.

1. Il ne faudrait pas que les controverses de ces dernières années aient fait disparaître de l'esprit de nos contemporains cette pensée, qui est éminemment traditionnelle, que Dieu se révèle à nous pour nous amener à agir selon lui. Le dogme a toujours une portée morale. Mais, d'autre part, il ne s'ensuit pas, ainsi que quelques-uns l'ont affirmé dernièrement, que la vérité dogmatique doive être mesurée uniquement à raison de l'action religieuse qu'elle détermine. Une position dogmatique aussi exclusive serait vite abandonnée, si l'on voulait bien se donner la peine d'examiner attentivement l'histoire du développement de la doctrine chrétienne.

Dès lors, quel devra être le procédé du théologien qui voudra retrouver, dans les livres primitifs de la Sainte Écriture, les traces d'une doctrine parvenue à un très grand degré de développement, dans des livres plus récents. Se mettra-t-il en face de ces livres primitifs et cherchera-t-il, en s'appuyant sur les règles de la critique interne et sur la connaissance qu'il a du milieu historique, dans lequel ces écrits ont été composés, à découvrir les premières apparitions de la doctrine qu'il étudie? Sans doute il pourra et il devra le faire. Mais, surtout si la connaissance du milieu historique de la composition des livres est presque nulle, il risquera fort de faire une interprétation dont chacun reconnaîtra le côté arbitraire et superficiel. Plutôt que d'agir seulement de cette manière, il sera préférable de s'inspirer résolument de la doctrine en question, considérée à son point d'arrivée, c'est-à-dire à telle époque de son développement. Ce sera *ce que cette doctrine est devenue* dans les livres postérieurs et relativement récents, qui permettra de faire la part de l'allégorie et celle de l'enseignement divin, dans les récits primitifs. Ce sera, par exemple, ce que la doctrine de la chute est devenue dans les derniers livres de l'histoire d'Israël, ou bien même ce que cette doctrine est devenue dans les livres du Nouveau Testament, qui permettra de discerner dans les chapitres I, II et III de la Genèse, la part de l'allégorie et celle de l'enseignement divin.

Sans doute, cette méthode d'interprétation repose sur la foi en l'inspiration des Livres Saints. Mais il ne faut pas oublier que la *dogmatique spéciale* doit être traitée *du point de vue de la foi*. En d'autres termes, le théologien qui aborde l'étude des divers aspects du dogme, non seulement *peut* mais *doit croire*. Son travail est celui d'un croyant qui recherche les fondements historiques de sa foi. Que dans ce travail il apporte la plus grande probité intellectuelle, et nul historien ne pourra lui faire de reproche. Du moins, si quelqu'un se levait pour l'accuser, il ne devrait pas hésiter à lui répéter l'adage antique : *Medice cura teipsum*.

Application de cette méthode. — L'interprétation des chapitres I, II et III de la Genèse est rendue désormais facile. Ils ne contiennent pas de pures allégories, mais ils renferment aussi un enseignement divin qu'on va chercher à démêler, non pas tant par l'étude de ces récits, que par ce que la doctrine qui s'y trouve plus ou moins cachée, est devenue dans la suite des Livres Saints.

1° Dieu, est-il dit, et à deux reprises, dans le récit du chapitre Ier, fit l'homme *à son image, selon sa ressemblance,* pour qu'il dominât sur toutes les autres créatures [1].

C'est là une doctrine qui, prise en elle-même, signifie bien qu'il existait entre Dieu et Adam, un rapport de ressemblance tout particulier. Pourtant, eu égard au caractère du récit allégorique, on négligerait de donner à cette doctrine quelque considération, si elle n'avait pris une certaine importance dans la suite des Livres Saints.

L'Ecclésiastique reprend et commente cette *similitude,* dont parle le chapitre Ier de la Genèse. L'homme étant à la ressemblance de Dieu, y est-il dit, a obtenu un pouvoir sur toutes les autres créatures et est devenu, sur la terre, un *auxiliaire de Dieu, semblable à Dieu*[2].

Mais ce langage que précise déjà celui de la Genèse, ne fait que préparer celui de la *Ia Joannis,* d'après lequel l'homme est rendu *semblable à Dieu,* par cela qu'il le voit tel qu'il est[2].

A n'en pas douter, il s'agit bien, cette fois, de cette communication de la lumière de gloire qui n'est que l'épanouissement de la vie de la grâce.

2° Mais nos vieux récits, sous leurs formes allégoriques, semblent contenir autre chose, en faveur de la doctrine que nous soutenons.

---

1. Dans ses études de théologie biblique, l'auteur renverra toujours à la *Sainte Bible,* traduite d'après les textes originaux par l'Abbé Crampon. Pourtant il y sera fait, de temps en temps, de légères retouches. Dans ses études de théologie conciliaire, il renverra, sauf indication contraire, à l'*Enchiridion symbolorum et definitionum* de Denzinger.

2. *Eccli.*, XVII, 1-12.

Le chapitre III rapporte que lorsque l'homme eut commis sa faute, Iahvé-Elohim le condamna à mort et, pour que la sentence eût son effet, il l'empêcha de toucher *à l'arbre de vie.*

Or, cette doctrine de l'*arbre de vie* est vraisemblablement la même que celle qui prendra plus tard dans les Livres Saints et dans toute la littérature biblique, un si grand développement. C'est celle de la *source de vie,* de cette *eau vive* dont parle le livre d'Hénoch [1], qui donne aux justes de vivre de la vie éternelle avec Dieu [2]. C'est celle de cette *eau vive* à laquelle voudrait se désaltérer le mauvais riche de la parabole de saint Luc, parce qu'elle lui donnerait de pouvoir participer au bonheur de Lazare [3].

Mais cette eau vive, dont il est question dans les livres du Nouveau Testament, signifie non pas seulement l'immortalité dans la chair, mais une *immortalité selon la chair* qui vient de ce que l'homme a été admis à *participer à la vie même de Dieu, à la vie de la grâce.* C'est la vie éternelle qui contient, au premier plan, la participation à la vie divine et, au second plan, l'immortalité ou l'exemption définitive de la mort [4].

---

1. *Ia Joan.*, III, 2. Voir aussi le passage de la *IIa Petri,* I, 3-4, qui appartient évidemment au même courant doctrinal : « Puisque sa divine puissance nous a accordé tous les dons qui regardent la vie et la piété, en nous faisant connaître celui qui nous a appelés par sa propre gloire et par sa vertu, et qui par elles nous a mis en possession de si grandes et si précieuses promesses, afin de vous rendre ainsi participants de la nature divine, en vous soustrayant à la corruption de la convoitise qui règne dans le monde. »

2. Le *Livre d'Hénoch* est un recueil de traités apocalyptiques, dont les dates de composition s'échelonnent entre 135-64, avant J.-C. Le texte original, sans doute en hébreu, est perdu. Nous n'en avons que des versions plus ou moins complètes en latin, en éthiopien et en grec.

« A ce moment, j'interrogeai [Hénoch] au sujet de toutes les autres cavités [du Scheol] : Pourquoi sont-elles séparées l'une de l'autre ?

Il [l'Ange Raphaël] me répondit en disant : Celle-ci est séparée pour les esprits des justes, celle où est la source d'eau lumineuse (*texte grec*), là où se trouve auprès la source de vie, lumière (*texte éthiopien*). » HÉNOCH, 1re partie, ch. XXII, 8-9 (Traduction F. MARTIN, Paris, 1906).

3. S. LUC, XVI, 22-24.

4. Le récit de l'homme, créé à l'image et selon la ressemblance d'Elohim, ap-

3° Si maintenant l'on ne considère plus que le Nouveau Testament, on s'aperçoit bien vite qu'il contient une doctrine plus ferme sur la constitution du premier homme dans l'état de grâce.

On argumente souvent d'un texte de l'épître aux Éphésiens, où saint Paul invite les fidèles à devenir *semblables au Christ*, en se dépouillant du vieil homme, corrompu par les convoitises trompeuses, pour revêtir l'homme nouveau créé, selon Dieu, dans une justice et une sainteté véritables[1]. Ce texte, rétabli dans son contexte, signifie seulement qu'il faut mourir au péché avec le Christ et renaître avec lui, à la vie nouvelle. Mais la métaphore employée par saint Paul, beaucoup plus que ce qu'il dit, indique qu'il pense à Adam corrompu par le péché et à Adam tout d'abord constitué dans l'état de sainteté et de justice. Ce texte garde donc une certaine valeur.

Le principal argument scripturaire, en faveur de l'état de grâce du premier homme, est celui qu'on tire de la doctrine générale de saint Paul. S'il est une idée fondamentale dans les épîtres, c'est bien celle-ci : de même que l'humanité a été rendue esclave par le péché d'un seul homme, de même elle a été sauvée par l'œuvre rédemptrice d'un seul homme. Il y a donc parité entre le Christ-Sauveur et Adam pécheur. Dès lors, il ne saurait y avoir une trop grande inégalité entre la perfection du Christ et celle du premier homme. Le très haut état de grâce du Christ permet donc de faire cette conjecture, que le premier homme, lui aussi, a dû être constitué en

---

partient au Code sacerdotal (*Priestercodex*), I-II, 1-3. Celui de l'homme que Iahvé-Elohim écarte de l'arbre de vie, parce qu'il a transgressé le précepte, en mangeant à l'arbre de la science du bien et du mal, appartient au Iahviste, II, 4-25 ; III. Ces deux récits contiennent deux expressions différentes d'une doctrine théologiquement identique, c'est-à-dire celle de l'élévation du premier homme à l'ordre surnaturel. Cf. MANGENOT, *L'authenticité mosaïque du Pentateuque*, ch. III, *Documents*.

1. *Eph.*, IV, 17-24.

grâce. Cette induction, mieux que toutes les interprétations trop strictes des textes, nous autorise à dire avec quelque assurance, que le premier homme a été élevé à l'ordre surnaturel.

§ II

LA TRADITION DES PÈRES

État de la question. — La doctrine de l'élévation du premier homme à l'ordre surnaturel, a été enseignée dans la patristique, en même temps que celle du péché et de la déchéance. Une seule raison permet de l'en distinguer : le souci d'une plus grande clarté dans l'exposition.

Que cette doctrine soit contenue dans les écrits du ve siècle, notamment dans ceux de saint Augustin, personne ne le conteste. Mais on dit volontiers qu'il n'y en a pas de traces dans la littérature des quatre premiers siècles.

Sans doute cet enseignement est au second plan : tout l'effort de la réflexion théologique est dans la détermination de la christologie. Néanmoins la doctrine de l'état surnaturel du premier homme n'est ni plus ni moins fréquente que celle du péché et de la déchéance.

Les Pères de l'Église d'Occident. — Au cours du IIe siècle, le dogme chrétien était menacé d'être confondu avec les doctrines gnostiques. Les principaux représentants de cette philosophie religieuse, Basilide, Valentin [1], Marcion, n'avaient

1. Basilide et Valentin, tous deux d'origine syrienne, enseignent leur doctrine à Alexandrie, au temps de l'empereur Hadrien (117-138). Marcion, originaire de Sinope, ville située sur le Pont-Euxin, vient enseigner à Rome en 140. Valentin paraît être le théoricien le plus célèbre du gnosticisme. Il semble bien que les origines de cette doctrine doivent être cherchées dans les différents systèmes de cosmogonie persane. La rencontre du gnosticisme syrien ou syro-persan avec le néoplatonisme alexandrin, détermina une sorte de syncrétisme doctrinal, qui est celui auquel on donna le plus communément le nom de gnosticisme. Voir à ce sujet la remarquable étude de Mgr Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, t. I,

accepté le dogme qui leur était prêché, qu'en se réservant le droit de l'interpréter à leur façon. De ce droit ils usaient largement.

Voici comment Valentin expliquait l'apparition du mal sur la terre. La Sagesse, Σοφία, principe féminin du quinzième couple divin, commit une faute en cherchant à connaître la nature intime du principe masculin du premier couple, l'Abîme inengendré ou le Père. La conception de ce mauvais désir, aboutit à la production d'un être mauvais, Hachamoth ou la Concupiscence de la Sagesse. Cet être est jeté en dehors du Plérôme, c'est-à-dire de la société des éons divins. Après différentes évolutions, dues à l'intervention des éons, il se métamorphose en trois substances bien distinctes, sinon complètement divisées. C'est d'abord la *substance matérielle, hylique,* ὑλική, faite de ce qu'il y avait de plus mauvais dans Hachamoth. Vient ensuite la *substance psychique*, ψυχική, faite de ce qu'il y avait de moins mauvais dans Hachamoth. C'est enfin la *substance spirituelle, pneumatique*, πνευματική, née mystérieusement des deux substances hylique et psychique, et qui est tout à fait bonne. Ces trois substances servent à constituer le monde, puis le genre humain tout entier. On distingue trois catégories d'hommes : les *hyliques* ou ceux qui n'ont reçu qu'une substance matérielle, les *psychiques* ou ceux qui ont reçu une substance psychique, les *pneumatiques* ou ceux qui ont reçu une substance pneumatique. La Rédemption, opérée par l'éon Jésus, ne concerne ni les *hyliques,* puisqu'ils sont essentiellement mauvais, ni les *pneumatiques,* puisqu'ils sont essentiellement bons. Elle n'a été faite qu'en vue des *psychiques.* Pendant toute leur vie, ils doivent travailler à détruire l'élément matériel qui est en eux par la pratique de l'ascèse. Le triomphe final leur est assuré, grâce aux mérites du Rédempteur.

---

ch. XI; DUFOURCQ, *Saint Irénée,* ch. I, Paris, 1904; HARNACK, *Dogmengeschichte,* t. I, ch. IV (3e édition).

Le gnosticisme, apporté à Rome par Marcion, n'avait pas tardé à faire de nombreux adeptes, jusque parmi les chrétientés de la vallée du Rhône. Saint Irénée entreprit de le réfuter[1]. Il s'attaqua moins à la gnose un peu terne, de préoccupation morale plutôt que métaphysique, de Marcion, qu'à celle de Valentin, qu'il connaissait dans tous ses détails, sans doute parce qu'il avait eu l'occasion de l'étudier lui-même, à Alexandrie, où elle avait été développée et soutenue.

Entre autres doctrines, saint Irénée enseigna que le mal n'avait pas son origine dans un désordre commis dans la société des éons, mais dans ce fait, auquel il croit avec toute l'Église et qui est rapporté dans l'Écriture, qu'Adam et tous ses descendants en même temps que lui, a perdu, par suite d'une faute, *l'image et la ressemblance de Dieu*[2].

Il explique, dans le même traité, ce qu'il entend par cette expression, *perdre l'image et la ressemblance* de Dieu. L'homme parfait, dit-il, est celui qui ayant été créé par Dieu, chair et âme, a de plus reçu en lui l'Esprit de Dieu. Il est alors à l'*image* et à la *ressemblance* de Dieu[3]. Or cette qualité, le

---

1. L'ouvrage de saint Irénée, évêque de Lyon († vers 202), qui a pour titre *Contra Hæreses*, comprend 5 livres. Le texte grec, qui est celui de l'auteur, est perdu. Nous n'avons qu'une traduction latine très ancienne, d'un style incorrect pour ne pas dire barbare, mais d'autant plus précieuse, qu'elle est plus littérale. Quelques parties du texte grec ont pu être retrouvées, parce qu'elles sont citées dans les écrits du IVe et du Ve siècles et en particulier dans ceux de Théodoret. On les a insérées, à côté du texte latin, dans le volume de la Patrologie de Migne qui contenait le *Contra Hæreses*, *P. G.*, VII.

2. *Hær.*, l. III, c. XVIII, 1-2 : « Lorsqu'il s'est incarné [le Fils de Dieu] et s'est fait homme, il a résumé en lui la longue suite des hommes, nous donnant à tous, ainsi résumés en lui, le salut, afin que ce que nous avions perdu en Adam, à savoir d'être selon l'image et la ressemblance de Dieu, nous le retrouvions dans le Christ Jésus, *longam hominum expositionem in seipso recapitulavit, in compendio nobis salutem præstans, ut quod perdideramus in Adam, id est secundum imaginem et similitudinem esse Dei, hoc in Christo Jesu reciperemus.* Car il n'est pas possible que l'homme qui avait été une fois vaincu et appauvri, par suite de sa désobéissance, *elisus per inobedientiam,* retrouvât la perfection qu'il avait perdue et le prix de la victoire ».

3. *Ibid.*, l. V, c. VI, 1 : « Lorsque l'Esprit [de Dieu] est mêlé à l'âme qui est

premier homme l'a perdue par sa faute, et tous ses descendants l'ont perdue en même temps que lui.

Sans doute, cette exégèse est contestable, comme d'ailleurs celle de presque tous les Pères, qui tirent beaucoup plus leur doctrine de la foi traditionnelle dont ils vivent, que de l'Écriture qu'ils invoquent comme par accident : néanmoins elle montre très bien la pensée de saint Irénée. Il croyait qu'Adam avait reçu l'effusion du Saint-Esprit, c'est-à-dire, d'après la doctrine grecque dont saint Irénée est le représentant en Occident, la grâce proprement dite.

Après saint Irénée, les Pères de l'Église d'Occident reproduisirent plus ou moins complètement sa doctrine.

Les Pères de l'Église d'Orient. — Chez les Pères de l'Église d'Orient, il n'est pas question de la doctrine de l'état de grâce du premier homme avant saint Jean Chrysostome, bien qu'il soit fait mention assez fréquemment du péché et de la déchéance d'Adam. Ce péché et cette déchéance semblent uniquement consister dans la privation de ce qu'on a appelé les dons préternaturels. Et même, ce n'est pas qu'en saint Jean Chrysostome il soit formellement question de la doctrine de l'état de grâce du premier homme; elle est seulement sous-entendue, mais d'une manière qui ne fait aucun doute. Faisant une homélie sur l'épître aux Romains, il montre qu'Adam est la figure du Christ. Pourquoi? demande-t-il. Parce que, de même qu'Adam a tout perdu, de même le Christ a tout rétabli. Le Christ

---

unie à la chair, l'homme devient parfait et spirituel à cause de l'effusion de l'Esprit : il est à l'image et à la ressemblance de Dieu. » Remarquons toutefois que saint Irénée met une différence entre l'image et la ressemblance de Dieu. La ressemblance est l'effet proprement dit de l'Esprit-Saint présent dans l'âme : l'image de Dieu est imprimée dans la chair, de ce seul fait qu'elle a été pétrie selon l'image de Dieu. Il dit en effet dans le même c. VI, 1 : « L'homme parfait est le mélange et la réunion d'une âme, portant l'Esprit du Père, à une chair qui a été pétrie selon l'image de Dieu. Lorsque l'Esprit est absent de l'âme, l'homme est animal, charnel, imparfait : dans sa chair il a l'image de Dieu, il n'a pas acquis la ressemblance par l'Esprit. »

nous a rétablis dans la justice originelle. Adam l'a perdue. Mais auparavant il avait été constitué dans cette même justice[1].

Telle est la doctrine de l'état de grâce du premier homme, depuis le IIe siècle jusqu'à saint Augustin. A partir de ce temps, elle suit les mêmes vicissitudes que celle du péché originel. Niée au XVIe siècle par les sociniens, elle fut, comme on l'a vu, définie formellement au concile de Trente.

ARTICLE II

Le premier homme a été gratifié de dons préternaturels.

Doctrine de l'Église. — Dieu, définissent les Pères du concile de Trente, constitua le premier homme dans l'état de sainteté et de justice, en un mot dans l'état de grâce. En même temps, et précisément parce qu'il avait élevé l'homme à l'ordre surnaturel, Dieu s'était plu à le perfectionner dans sa nature, en exerçant sur elle, non seulement le *concours ordinaire* qu'il doit à tout être qu'il crée, mais en le favorisant d'un *concours extraordinaire* qu'il ne lui doit pas.

Nous affirmons le *fait* de ce concours : nous en ignorons complètement le *mode*.

Par ce concours extraordinaire :

1° Dieu eût conservé l'homme dans cette vie terrestre, indéfiniment : c'est le don préternaturel de l'immortalité ou de l'*exemption de la mort*[2].

---

1. *In Rom.*, *Homil.* X, 1 ; *P. G.*, LX, 475 : « C'est pourquoi en effet la figure de Jésus-Christ est Adam. Pourquoi la figure, τύπος, demande-t-on ? Parce que de même que celui-ci, pour tous ceux qui sont nés de lui, bien qu'ils n'aient pas mangé de l'arbre, a été cause de la mort introduite par cette nourriture : de même le Christ, pour les siens, bien qu'ils aient mal agi, est devenu médiateur de justice, πρόξενος δικαιοσύνης. »

2. Après un temps plus ou moins long passé dans cette vie terrestre, et qu'il

2° De ce concours extraordinaire, il résultait aussi que l'homme, tout en ayant le pouvoir de faillir, se trouvait singulièrement fortifié dans sa volonté morale. Par suite, il était capable de remplir son devoir avec la plus grande facilité. L'idée du mal, si elle se présentait à son esprit, n'excitait pas les passions du cœur ou, du moins, s'il survenait quelque légère sollicitation, la volonté morale empêchait qu'il y fût donné suite. De même, ni l'imagination, ni les impressions sensibles, n'excitaient démesurément le désir des sens ou, du moins, si quelque mouvement excessif venait à se manifester, la volonté morale exerçait immédiatement son tout-puissant empire.

Or, la passion du cœur, lorsqu'elle est particulièrement forte et qu'elle demeure dans cet état, à la façon d'une habitude, par suite lorsqu'elle est une puissance capable d'entraîner plus ou moins facilement le consentement de la volonté morale, est ce qu'on appelle la concupiscence. On distingue la concupiscence de l'honneur ou l'orgueil, et la concupiscence des biens de ce monde ou l'amour des richesses. Les désirs des sens, lorsqu'ils sont eux aussi particulièrement forts et qu'ils menacent habituellement d'entraîner la volonté, sont ce qu'on appelle la concupiscence de la chair ou la sensualité. Il se faisait donc que le premier homme, par la toute-puissance de sa volonté morale,

---

nous est impossible de déterminer, dit saint Thomas, le premier homme eût été appelé par Dieu à une vie toute céleste. Il n'eût pas connu la mort, telle du moins qu'elle doit arriver à chacun d'entre nous, mais son corps eût été affranchi de toutes ses servitudes terrestres et fût devenu une chair quasi spiritualisée. Il se fût accompli, dans le corps du premier homme, un changement semblable à celui qui doit se passer, selon saint Paul, *I Cor.*, xv, 51, au jour du second avènement du Christ, dans la personne de ceux qui seront encore en vie : « *Unde non poterat virtus ligni vitæ ad hoc se extendere, ut daret corpori virtutem durandi tempore infinito, sed usque ad determinatum tempus... Cum virtus ligni vitæ esset finita, semel sumptum præservabat a corruptione usque ad determinatum tempus : quo finito, vel homo translatus fuisset ad spiritualem vitam, vel indiguisset iterum sumere de ligno vitæ* ». *Sum. theol.*, I, q. XCVII, a. 4.

se trouvait *exempt de la concupiscence*. Puisqu'il conservait le pouvoir de pécher, il y avait cependant en lui une *possibilité pratique* de concupiscence [1]. C'est ce qui constitue le second des dons préternaturels.

---

1. Tout en reconnaissant au premier homme une très grande supériorité morale, il faut bien cependant admettre qu'il y ait eu, en lui, une possibilité pratique de concupiscence, de même qu'il y avait certainement, dans son corps, une possibilité pratique de mort. Autrement le péché qu'il a commis serait inexplicable. C'est d'ailleurs la pensée de saint Thomas. Le premier homme, écrit-il, céda tout d'abord à un mouvement d'orgueil : « ..... *prima inordinatio appetitus humani fuit ex hoc quod aliquod bonum spirituale inordinate appetiit.* » *Sum. theol.*, II-II, q. CLXIII, a. 1. La seule réserve que fasse saint Thomas est celle-ci. Tandis que chez nous, qui sommes dans un état de déchéance, l'éveil du désir de l'esprit est, le plus souvent, consécutif à un désir des sens, chez le premier homme, tout se passait en sens contraire. Le désir des sens était consécutif au désir de l'esprit. Selon la pensée de saint Thomas, il n'y eut une manifestation de ce désir, chez le premier homme, que lorsqu'il eut cédé à un sentiment d'orgueil.

Ce difficile problème, saint Augustin se l'était déjà posé. La solution qu'il a présentée, si elle n'est pas pleinement satisfaisante, a du moins le mérite d'être inspirée par une très grande largeur de vues et par un esprit vraiment philosophique. La mauvaise volonté, écrit-il, précéda chez Adam, et l'induisit à écouter le serpent tentateur ; vint ensuite la mauvaise concupiscence qui lui fit désirer le fruit défendu. Ainsi, la concupiscence ne lutta pas contre la volonté, mais au contraire, elle lui prêta son concours. Bien que l'une et l'autre tendance fussent déjà mauvaises, ce ne fut pas la cupidité qui emporta la volonté, mais la volonté qui entraîna la cupidité. Si avant le péché, la volonté s'était détournée de l'acte illicite, le désir illicite eût lui-même été apaisé sans peine : « *Præcessit mala voluntas, qua serpenti subdolo crederetur ; et secuta est mala concupiscentia, qua cibo inhiaretur illicito. Non itaque ibi qualiscumque cupiditas qualicumque reluctata est voluntati ; sed ei potius depravatæ depravata servivit. Ac per hoc quamvis jam utraque mala esset, tamen voluntas cupiditatem, non voluntatem cupiditas duxit : non præcessit voluntatem, nec restitit voluntati. Denique, si ante peccati consummationem ab opere illicito averteretur voluntas, sine labore ullo cupiditas illicita sedaretur.* » *Op. imperf.*, l. I, c. LXXI ; *P. L.*, XLV, 1095. Dans d'autres ouvrages, saint Augustin s'était déjà demandé quelle pouvait bien être la cause de la première mauvaise volonté. Une volonté, écrit-il, commence d'être mauvaise, non en raison de sa nature, mais parce qu'elle sort du néant : « ..... *Inveniet homo voluntatem malam non ex eo esse incipere quod natura est, sed ex eo quod de nihilo natura facta est..... Nemo igitur quærat efficientem causam malæ voluntatis : non enim est efficiens, sed deficiens, quia nec illa effectio est, sed defectio* ». *De civitate Dei*, l. XII, c. VI et VII ; *P. L.*, XLI, 355.

3° De même que par suite d'un concours extraordinaire, le premier homme n'éprouvait aucune peine à dominer ses passions, de même il ne rencontrait aucune difficulté dans les œuvres extérieures qu'il accomplissait. Aussi, à l'exemption de la douleur morale qui vient du péché, se joignait-il, en lui, l'*exemption de la souffrance* qui vient de l'effort pénible. C'est le troisième don préternaturel.

4° A ces trois faveurs, le Créateur avait encore ajouté celle de l'*exemption de l'ignorance,* par la communication d'une science supérieure, qu'Adam avait reçue tant sur les choses divines que sur le monde et sur l'humanité, dont il était le fondateur et le représentant devant Dieu. L'existence de cette science supérieure se conjecture beaucoup plus de cette fonction qu'Adam devait remplir ou des autres dons que certainement il avait reçus, que de tels ou tels petits textes qui ne peuvent, à la rigueur, que fournir une insinuation[1]. Nous n'en parlerons pas autrement, d'autant plus qu'il n'en est question, ni explicitement ni implicitement, dans aucune définition conciliaire.

Et maintenant dans quelle mesure l'Église a-t-elle défini la doctrine des dons préternaturels qui vient d'être exposée?

Le privilège de l'exemption de la mort, conféré au premier homme, est une vérité *de foi,* comme définie au concile plénier de Carthage de 418, et dont les actes ont été approuvés par le pape Zozime[2]. Cette doctrine a été reprise par

---

1. Celui de la *Genèse*, II, 19-20, n'est pas très significatif. Celui de l'*Eccli.*, XVII, 5, n'est pas dans les *Septante* : le passage du texte hébreu n'a pas encore été retrouvé. La question de l'étendue de cette science semble avoir été sagement résolue par le P. PERRONE, lorsqu'il écrit qu'Adam connaissait tout ce qui lui était nécessaire de connaître, étant donné sa situation : « *Cujusmodi autem fuerit hæc scientia, qua Adam a Deo donatus est, quanta ejus amplitudo, qui limites, ardua res est determinare; hoc unum dici potest, eam fuisse pristinæ illius conditioni omnino consentaneam.* » *Prælect. theol.*, t. III, *De Deo creatore*, pars 3, c. II, prop. 2ª.

2. DENZ., 65, can. 1 : « *Ut quicumque dicit, Adam, primum hominem, mortalem factum, ita ut sive peccaret, sive non peccaret, moreretur in cor-*

le concile de Trente, sous cette forme, empruntée à saint Paul, que la mort frappe tous les hommes, en punition du péché qu'ils apportent en naissant, par suite de leur origine d'Adam pécheur[1].

Le privilège de l'*exemption de la concupiscence* est également une vérité *de foi,* comme définie par le concile plénier de Carthage, qui déclare, après saint Paul, que le péché, c'est-à-dire la concupiscence considérée en fonction du péché d'Adam et de celui de tous ses descendants, est entré dans le monde par la faute du premier homme[2].

L'*exemption de la souffrance* n'est pas définie explicitement : elle doit pourtant être considérée comme une doctrine *de foi,* parce qu'elle est définie implicitement, selon l'intention des Pères du concile, dans le second décret de la session Ve du concile de Trente[3].

Remarquons, en terminant l'exposé de cette doctrine, que les dons préternaturels apparaissent, dans l'histoire de ce dogme, comme des faveurs d'ordre naturel, données à l'homme, *conditionnellement à son élévation à l'ordre surnaturel.* La vie de la grâce est comme la *clef de voûte* de l'œuvre divine réalisée en Adam. Aussi bien, si par une faute grave l'homme venait à déchoir de l'ordre surnaturel, on

---

pore, hoc est de corpore exiret, non peccati merito, sed necessitate naturæ : A. S. »

1. Denz., 670 : « *Si quis non confitetur, primum hominem, Adam, cum mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus, statim... incurrisse per offensam prævaricationis hujusmodi, iram et indignationem Dei atque ideo mortem, quam antea illi comminatus fuerat Deus... A. S.* »

2. *Ibid.*, 65, can. 2 : « *Item placuit ut quicumque parvulos recentes ab uteris matrum baptizandos negat, aut dicit in remissionem quidem peccatorum eos baptizari sed nihil ex Adam trahere originalis peccati... A. S. Quoniam non aliter intelligendum est quod ait Apostolus : Per unum hominem peccatum intravit in mundum* » (scilicet ex intentione definiendi Patrum, concupiscentia cum reatu culpæ).

3. *Ibid.*, 671 : « *Si quis... inquinatum illum* [Adam] *per inobedientiæ peccatum, mortem et pœnas corporis tantum in omne genus humanum transfudisse, non autem et peccatum...*» Cf. Theiner, *Acta conc. trident.*, t. I, Post sess. IVam.

ne voit pas qu'il fût selon le plan de Dieu de continuer le concours extraordinaire qu'il ne devait pas.

Tel est le dogme catholique dont il nous reste maintenant à rechercher les fondements dans la *Sainte Écriture* et dans la *Tradition des Pères*.

La Sainte Écriture. — L'exemption de la mort avait été assurée au premier homme. Le récit du chapitre III de la Genèse est en effet très explicite sur ce point. La mort y est représentée comme la peine de la transgression d'un précepte positif et on y laisse entendre très clairement que l'homme ne serait pas mort s'il n'avait pas péché. Ce n'est pas que l'on dise que l'exemption de la mort soit un *don naturel* à l'homme : on affirme même le contraire. Abandonné à ses seules forces, l'homme devait mourir, parce qu'il n'est que poussière et qu'il est naturel à un être ainsi constitué, de retourner en poussière.

L'immortalité est donc présentée comme un *don préternaturel* que Dieu eût continué d'accorder à l'homme, s'il fût demeuré fidèle, par la communication incessante d'une vie toute merveilleuse, que symbolise l'arbre de vie.

Néanmoins, eu égard au caractère des récits qui la contiennent, on attacherait peu d'importance à cette doctrine, si elle n'avait pris, dans la suite des Livres Saints, une importance capitale. Elle n'est exposée nulle part avec plus de force que dans l'épître aux Romains, où il est dit que par le fait d'un seul homme, le péché est entré dans le monde et, par le péché, la mort, de telle sorte que tous les hommes meurent, parce que tous ont péché en Adam [1]. De l'ensemble de ces textes, il résulte assez bien que le premier homme avait reçu le don de l'*exemption de la mort*.

Il avait aussi reçu le don de l'*exemption de la concupiscence*. D'après saint Paul, en effet, nous mourons tous parce

---

1. *Rom.*, V, 12.

que nous sommes tous pécheurs. Or, le péché dont il est ici question ne représente pas les fautes individuelles que nous commettons, mais cette puissance de péché, c'est-à-dire la concupiscence, que nous apportons tous en naissant, par suite de ce fait que nous avons tous péché en Adam. Donc saint Paul enseigne que, par le péché du premier homme, c'est à la fois la concupiscence et la mort qui sont entrées dans le monde. L'exemption de la mort est présentée au *premier plan* : celle de la concupiscence vient au *second*.

Remarquons que cette doctrine est l'aboutissant de celle qu'on trouve dans l'Ecclésiaste [1], et dans l'Ecclésiastique [2], où il est dit que Dieu donna au premier homme une rectitude parfaite de volonté morale, c'est-à-dire, d'après le contexte, le pouvoir de dominer toutes ses passions. Et même, le fondement de cet enseignement doit être cherché jusque dans la Genèse [3], où il est dit que le premier homme était, avant sa faute, dans un état qu'il ne conserva pas, après son péché : la transgression du précepte détermina en lui l'éveil de la concupiscence de la chair.

La Genèse [4] nous apprend encore qu'après leur faute, Adam et Eve furent condamnés aux *misères physiques*, notamment à celles qui résultent du travail pénible de tous les jours de la vie. Faut-il en conclure, demande le P. Lagrange, qu'avant leur faute, ils n'aient pas dû travailler? Non, car le travail est naturel à l'homme. Mais, avant leur chute, par suite de la faveur divine dont ils jouissaient, tout leur réussissait, tout leur était facile, tandis qu'après leur faute, le secours spécial de Dieu leur faisant défaut, tout leur devint chanceux et difficile [5].

L'absence de la souffrance physique n'était qu'une partie

1. *Eccl.*, VII, 30.
2. *Eccli.*, XVII, 1-10.
3. *Gen.*, II, 25; III, 7-10.
4. *Gen.*, III, 17-19.
5. *L'innocence et le péché, Rev. biblique*, Juillet 1897.

de leur bonheur. Comme ils vivaient, de plus, dans l'ignorance du péché, dans la familiarité de Dieu, ils se trouvaient être dans un état de bonheur, qu'il n'est guère possible de nous représenter.

La Tradition des Pères. — La doctrine que nous soutenons est admise par saint Augustin et par tous les docteurs qui viennent après lui. A-t-elle été également enseignée dans les siècles qui ont précédé celui de l'illustre docteur de l'Église latine, c'est ce qu'il est permis de se demander.

Vers la fin du IIe siècle, en Occident, saint Irénée affirme, en termes très clairs, que le premier homme, par sa faute, a perdu le don de l'*exemption de la mort* ou l'immortalité. Il ajoute que ce privilège n'a pu être reconquis que par l'Incarnation du Fils de Dieu. En prenant l'humanité et en la faisant son humanité, le Fils de Dieu lui a rendu, comme antidote, la vie[1]. Il s'agit de la vie de la grâce au premier plan, et, au second, de la perpétuité de la vie naturelle.

Tatien, disciple de saint Justin, qui écrivait à peu près en même temps que saint Irénée, enseigne dans son discours contre les Grecs, que l'homme, créé immortel, a perdu, par son péché, le *privilège* que Dieu lui avait accordé[2].

---

1. *Hær.*, l. III, c. XIX, 1 : « Mais d'autre part ceux qui disent qu'il a été simplement et seulement un homme, né de Joseph, demeurent dans l'esclavage de l'antique désobéissance et ils y meurent ; ils ne sont pas encore mêlés au Verbe du Dieu Père, ils n'ont pas encore reçu du Fils la liberté. Ignorant l'enfant de la Vierge, Emmanuel, ils se privent du don qu'il apporte, qui est la vie éternelle ; ne recevant pas le Verbe de l'incorruptibilité, ils persévèrent dans une chair mortelle et ils sont les débiteurs de la mort ne recevant pas, comme antidote, la vie... Car nous ne pouvions recevoir l'incorruptibilité et l'immortalité ; et cela n'était possible que si d'abord l'incorruptibilité et l'immortalité se faisaient ce que nous sommes, afin que la corruption fût absorbée par l'incorruptibilité, la mort par l'immortel, et que nous recevions ainsi l'adoption des fils [de Dieu] ».

2. *Or. adv. Græc.*, 11 ; *P. G.*, VI, 829 : « Nous n'avons pas été créés pour mourir, mais nous mourons par notre faute. C'est la volonté libre qui nous a perdus : nous sommes devenus esclaves, nous qui étions libres : par le péché, nous nous sommes vendus. En cela rien de répréhensible du côté de Dieu : c'est nous qui avons fait une malhonnêteté. »

Au IIIe siècle, Tertullien soutient la même doctrine, dans son traité contre Marcion. Mais il s'applique surtout à rechercher l'*origine de la concupiscence*. Dans son *De anima*, il dit que la concupiscence n'a été introduite dans le monde que par suite de la transgression de la loi, commise par le premier homme : auparavant, Adam avait une chair pure. La doctrine de Tertullien sera reprise par son disciple saint Cyprien : elle servira de base à l'enseignement de saint Augustin.

Dans l'Église d'Orient, la doctrine des Pères, si pauvre sur l'état de grâce du premier homme, est au contraire très riche sur le fait des dons préternaturels. Dans les écrits des Pères du IIIe siècle, notamment dans ceux d'Origène[2], dans les écrits des Pères du IVe siècle, notamment dans ceux des Cappadociens, saint Basile, saint Grégoire de Nazianze, saint Grégoire de Nysse, la mort, la concupiscence et la souffrance, encourues par Adam, sont données comme la conséquence de sa faute. Avant qu'il ne transgressât la loi, il était exempt de toutes ces misères, mais par un privilège de Dieu.

Tel est le dogme de l'état de justice originelle, dans lequel le premier homme avait été constitué. *Elevé à l'ordre surnaturel, gratifié par suite d'un certain nombre d'avantages d'ordre naturel, que Dieu ne doit pas à l'homme qu'il crée*, il se trouvait dans un état de *parfaite conformité à la volonté de Dieu* : il était comme Dieu voulait qu'il fût : il était *juste*[3].

---

1. *De animâ*, 40-41 ; *P. L.*, II, 719 ; *Corpus Script. Eccles. lat.*, XX, pars I : « *Ita omnis anima eo usque in Adam censetur, donec in Christo recenseatur, peccatrix autem, quia immunda, nec recipiens ignominiam ex carnis societate... Malum igitur animæ... ex originis vitio antecedit naturale, quodam modo.* »

2. Origène présente toute mort comme la conséquence d'une faute. *In Rom.*, l. V, 1 ; *P. G.*, XIV, 1011. Quelle est cette faute? Dans le commentaire en question, il paraît bien qu'il s'agit de la faute que les âmes ont commise, avant d'être unies à un corps terrestre.

3. L'homme primitif, d'après la foi, aurait donc été un individu très élevé en

Idées à développer dans la prédication ou dans l'apologétique. — 1° Faire la description des dons préternaturels en ayant soin de bien

perfection, aussi bien dans l'ordre naturel que dans l'ordre surnaturel.

Or, disent certains, cette doctrine est contredite par les sciences naturelles.

L'ethnographie semble exiger que les groupements humains qui peuplent actuellement la terre n'appartiennent pas à la même espèce ou du moins ne descendent pas d'un corps humain unique.

La paléontologie montre que les premiers vestiges de l'homme, loin de témoigner en faveur d'une humanité supérieure, font plutôt songer à une humanité peu élevée au-dessus de l'animal le plus parfait.

La physiologie applique l'évolution à l'homme, sans faire aucune réserve. Elle s'appuie principalement sur l'analogie qui existe entre l'espèce humaine et les autres espèces animales, puis sur la découverte, que l'on a faite, dans le corps de l'homme, des traces d'un organisme différent de celui dans lequel il apparaît maintenant.

Remarquons tout d'abord que ces trois objections sont loin d'être également scientifiques. La première a, pour principal argument, les écarts considérables qui existent entre les races humaines connues. Mais ces différences ne constituent pas une preuve suffisante contre l'unité de l'espèce humaine, d'autant plus que la formation des diverses races est aussi bien expliquée par l'influence des milieux. « Nous savons, dit A. de Quatrefages, ce que sont l'espèce et la race; les phénomènes du métissage et de l'hybridation nous donnent un moyen expérimental de les distinguer... [Or,] en tout et partout, le croisement entre les groupes humains montre les phénomènes du métissage, et jamais ceux de l'hybridation.

« Donc, ces groupes humains, quelque différents qu'ils puissent être ou nous paraître, ne sont que les races d'une seule et même espèce, et non des espèces distinctes.

« Donc, il n'existe qu'une seule espèce humaine, en prenant ce mot espèce dans l'acception que nous lui avons reconnue, en parlant des animaux et des végétaux.

« Pour se refuser à cette conclusion, il faut ou nier tous les faits dont elle est la conséquence obligée, ou bien repousser la méthode suivie dans l'examen et l'appréciation de ces faits.

« Mais ces faits sont empruntés uniquement, ou à des expériences scientifiques exécutées en dehors de toute discussion, de toute controverse, par les hommes les plus autorisés; ou tirés de ces grandes expériences journalières qui constituent la pratique de l'agriculture, de l'horticulture, de l'élevage. Les nier est donc bien difficile.

« Quant à la méthode, on a vu qu'elle repose en entier sur l'identité des lois générales régissant tous les êtres organisés et vivants. Peu de vrais savants, à coup sûr, refuseront d'admettre ce point de départ.

« Hé bien, que les hommes de bonne foi, sans parti pris, sans préjugés, veuillent bien me suivre dans cette voie et étudier, par eux-mêmes, l'ensemble de faits dont j'ai à peine indiqué quelques-uns; et, j'en ai la ferme conviction, ils concluront avec les grands hommes dont je ne suis que le disciple, avec les Linné, les Buffon, les Lamarck, les Cuvier, les Geoffroy, les Humboldt, les Müller, que tous

mettre en relief ces deux idées. D'abord ces dons sont accordés conséquemment à l'élévation de l'homme à l'état de grâce. Ensuite, ces dons sont

---

les hommes sont de même espèce, qu'il n'existe qu'une seule espèce humaine. » *L'espèce humaine*, 8e éd., pp. 62, 64, Paris, 1886.

Est-il permis, demande Mgr Mercier (*Psychologie*, 5e édition, p. 547), d'aller plus loin et d'affirmer, au nom de la science, non seulement l'unité d'espèce, mais aussi l'unité d'origine de l'humanité, en d'autres termes, la descendance de tous les hommes d'un couple humain unique.

Il faut bien remarquer, en effet, que l'unité d'espèce n'exige pas nécessairement la descendance d'un couple humain unique. Ce sont même deux problèmes assez distincts.

Assurément, répond Mgr Mercier, la filiation du genre humain à partir d'un seul couple humain primitif est possible... et vraisemblable; mais nous ne croyons pas que l'on puisse, à l'aide d'arguments purement scientifiques, arriver jamais à établir qu'elle est certaine.

Cette solution est, en effet, une donnée positive qui nous a été enseignée par les Livres Saints. Il nous suffit de savoir que la science n'a jamais pu et ne pourra sans doute jamais rien dire à ce sujet, pour que notre apologétique obtienne satisfaction.

L'objection tirée de la paléontologie est-elle plus spécieuse? L'illustre professeur d'anthropologie au Muséum d'histoire naturelle de Paris, dont nous venons de rapporter la doctrine, et son collègue, M. Hamy, se sont appliqués à étudier l'histoire des différents peuples qui ont vécu dans les temps les plus reculés. A l'aide de l'archéologie et de l'anatomie comparées, ils ont tâché de confronter le squelette et les produits de l'industrie de l'homme primitif, avec le squelette et les œuvres de l'homme actuel. La conclusion à laquelle ils sont parvenus est celle-ci : tous les fossiles humains découverts jusqu'à présent, ont appartenu à quelques races seulement. C'est de ces races que sont sortis les peuples modernes. A. de Quatrefages, *Hommes fossiles et Hommes sauvages*, pp. 74 et ss., Paris, 1884; Hamy et A. de Quatrefages, *Hist. générale des races humaines*, *Introduction*, ch. ii-iv, Paris, 1887.

D'ailleurs, si les fossiles humains que l'on a découverts ou que l'on découvrira, obligent ou obligeaient à admettre l'infériorité de l'humanité des temps préhistoriques par rapport à l'humanité des temps historiques, rien ne s'oppose à ce que l'on dise que le premier homme, dont parle la foi, ait précédé d'un nombre de siècles aussi grand que l'on voudra, ces hommes dont nous retrouvons maintenant les vestiges. Les générations humaines, maudites par Dieu, se seraient perverties de plus en plus. Il en serait résulté une humanité moralement et physiquement amoindrie. Les fossiles que les fouilles récentes mettent sous nos yeux, appartiendraient à cette humanité.

L'objection tirée de la physiologie est tout à fait sérieuse. Saint-George Mivart, faisant la critique du transformisme darwinien, a pensé qu'il fallait admettre l'évolution de certaines espèces. Pourtant il lui a semblé qu'il en restait un assez grand nombre dont la formation ne pouvait s'expliquer par l'évolution ordinaire. Pour celles-ci, a-t-il dit, il est nécessaire d'admettre comme une évolution par bonds,

le résultat d'un concours de Dieu, d'un concours naturel mais extraordinaire.

2° Montrer que la doctrine de l'homme primitif selon la foi n'est nullement contredite par celle de l'homme primitif selon la science. Répondre aux trois objections courantes, dont la première est tirée de l'ethnographie, la seconde de la paléontologie, la troisième de la physiologie.

---

en d'autres termes une évolution due à une intervention très spéciale de Dieu (V. *notre article*, *Rev. prat. d'Apol.*, 1er Avril 1907, p. 17, note). Dès lors, puisque les espèces animales se sont engendrées les unes les autres, on se demande pourquoi l'homme ferait exception. D'autre part cette hypothèse est assez bien justifiée par la découverte que l'on a faite, dans le corps de l'homme, des traces d'un organisme différent de celui qu'il possède aujourd'hui. Pour ces deux raisons, beaucoup n'hésitent pas à appliquer aussi l'évolution à l'homme. Que faut-il penser d'une telle doctrine?

Tout d'abord, il faut s'entendre. Si l'homme, considéré dans son corps, paraît être le résultat d'une évolution, l'homme considéré dans l'exercice de son activité intellectuelle et morale, se trouve à ce point au-dessus du simple animal qu'il demeure, sous cet aspect, complètement inexpliqué par la seule évolution. C'est là un fait qui paraît incontestable. Il s'ensuit que l'âme humaine est une puissance qui n'a pu être que créée immédiatement par Dieu.

Mais l'on se demande si Dieu, au lieu de créer cette âme dans une matière brute, ne l'aurait pas déposée dans une matière jouissant déjà d'une certaine organisation et appartenant, si l'on veut, à la plus haute animalité que l'évolution naturelle ait produite. Pour parler le langage de Mivart, l'intervention de Dieu, par rapport à l'espèce humaine, n'aurait-elle pas consisté en ce qu'il aurait créé une âme humaine dans une substance organisée. Selon ce qui semble bien être la loi de tout principe vivant, cette âme supérieure aurait transformé elle-même cet organisme, de manière à l'adapter à ses exigences spéciales, sans parvenir pourtant, et cela, parce que le besoin ne s'en faisait pas sentir, à faire disparaître tous les vestiges de la première organisation. Telle est la question que l'on se pose.

Plusieurs savants ou théologiens catholiques ont cru pouvoir répondre affirmativement, tout en donnant à leur pensée différentes nuances, dont nous n'avons pas à parler. On peut consulter en particulier Mivart, *Origin of species*, ch. XII; E. Wasmann (Soc. Jesu), *Die moderne Biologie und die Entwicklungstheorie*, ch. 10, Freiburg i. B., 1904 (V. *notre article, cité plus haut*, pp. 18-19). Que faut-il penser de cette opinion?

Comme le fait remarquer le P. Palmieri, il ne paraît pas qu'on puisse affirmer qu'elle est contraire au récit du ch. I de la Genèse, bien que le sens direct de ce passage soit pour la création de l'homme d'une matière inanimée, *De Deo creante et elevante*, thes. XXV. D'autre part cette théorie est acceptable, au point de vue philosophique. Pourtant, scientifiquement parlant, elle reste une hypothèse qui n'est pas encore pleinement justifiée et à l'égard de laquelle il faut savoir conserver un doute prudent. Cf. Tanquerey, *Synopsis, De homine*, n. 122.

Ouvrages à consulter. — LAGRANGE, *L'innocence et le péché, Revue biblique,* Juillet 1897.

HÉNOCH, 1re partie, ch. XXII, 8-9, (traduction F. MARTIN), Paris, 1906.

Mgr DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Église*, t. I, ch. XI, 2e édition, Paris, 1906.

DUFOURCQ, *Saint Irénée,* ch. I, Paris, 1904.

A. DE QUATREFAGES, *L'espèce humaine*, Paris, 1861.

SAINT-GEORGE MIVART, *Origin of species*, ch. XII.

E. WASMANN (Soc. Jesu), *Die moderne Biologie und die Entwicklungstheorie*, Cap. X, Freiburg i. B., 1904.

TANQUEREY, *Synopsis*, *De homine*, n. 122.

ABBÉ DE BROGLIE, *Conférences sur la vie surnaturelle*, t. III, conf. 1re, 2e.

DEUXIÈME PARTIE

L'HOMME DANS L'ÉTAT DE PÉCHÉ ORIGINEL

Adam a commis une faute en transgressant le précepte qu'il avait reçu. Par cette faute il s'est détourné de Dieu pour se tourner vers la créature. C'est le péché originel[1], considéré comme péché actuel. Sous cette forme, il est *personnel* à Adam.

Mais, par cette faute, le premier homme brisa le lien surnaturel et préternaturel qui l'unissait à Dieu, c'est-à-dire qu'il se trouva *privé de la grâce* et *privé des dons préternaturels,* donnés à l'occasion de cette grâce, et par suite il fut *réduit à ses seuls dons naturels,* amoindri peut-être dans ses dons naturels. Il demeura dans cet état jusqu'à ce que Dieu eût consenti à lui rendre, par anticipation, quelque chose des dons surnaturels que devait mériter le Christ. Cet état dans lequel Adam se trouva constitué après sa faute, c'est *le péché originel,* considéré comme *péché habituel.* Sous cette forme, il n'appartient pas seulement à Adam : il est et il doit être celui de *tout homme* qui se rattache, par *le seul fait de la génération,* à l'humanité d'Adam. Une exception est faite seulement pour le Christ et pour la Vierge Marie.

Cette étude sera convenablement divisée en six chapitres.

---

1. Cette expression de péché originel a été employée par les Pères dans deux sens différents. Dans leur langage, elle signifie ou bien le péché de l'origine ou bien le péché dans lequel naissent tous les hommes, de ce qu'ils tirent leur origine d'Adam pécheur.

Chapitre I. — *Le péché et la déchéance d'Adam.*

Chapitre II. — *La transmission du péché d'Adam à tous ses descendants.*

Chapitre III. — *Les effets du péché originel, chez les descendants d'Adam.*

Chapitre IV. — *La nature du péché originel.*

Chapitre V. — *Comment Dieu a-t-il pu permettre le péché originel?*

Chapitre VI. — *La doctrine des protestants libéraux sur l'origine du péché.*

CHAPITRE I

LE PÉCHÉ ET LA DÉCHÉANCE D'ADAM

Adam commit une faute grave en transgressant le précepte qu'il avait reçu. Par cette faute, il perdit la grâce. Comme cette grâce était la *raison d'être* des dons préternaturels qui lui avaient été communiqués, il perdit, en même temps, ces dons préternaturels. Il se trouva *réduit* à ses seuls dons naturels, amoindri peut-être dans sa nature. Cette doctrine, à l'exception du dernier point qui est une question d'école, a été *formellement définie* par le concile de Trente[1].

Recherchons maintenant les fondements de ce dogme dans la *Sainte Écriture* et dans la *Tradition des Pères*. Nous considérerons, en troisième lieu, la *doctrine de saint Thomas sur la nature du péché d'Adam.*

La Sainte Écriture. — Les récits des chapitres II et III de la Genèse rapportent qu'un précepte avait été imposé à nos premiers parents. Ce précepte était grave, puisque l'infraction devait être punie par la suppression du don de l'immortalité.

---

1. DENZ., 670 : « *Si quis non confitetur, primum hominem Adam, cum mandatum Dei, in paradiso, fuisset transgressus, statim sanctitatem et justitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse, incurrisseque per offensam prævaricationis hujusmodi, iram et indignationem Dei atque ideo mortem, quam antea illi comminatus fuerat Deus, et cum morte captivitatem sub ejus potestate, qui mortis deinde habuit imperium, hoc est diaboli, totumque Adam, per illam prævaricationis offensam, secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse : A. S.* »

Ce précepte grave, nos premiers parents le transgressèrent : ils commirent donc une faute grave.

A la suite de cette faute grave, ils perdirent l'immortalité, c'est-à-dire la vie de la grâce et l'immunité de la mort qui en était la conséquence. De plus, ils prirent conscience du mal qui vient de l'éloignement de Dieu, de l'assujettissement à la concupiscence et à toutes les misères de la vie, en attendant qu'ils fissent l'expérience du mal de la mort.

Cette doctrine, à laquelle il faut joindre celle qui se rapporte à l'état de justice originelle du premier homme, semble bien, à première vue, ce qui fait le fond de l'enseignement contenu dans les chapitres II et III de la Genèse.

Mais cette supposition se transforme en une certitude, si l'on examine la doctrine des premiers chapitres de la Genèse, dans ses rapports avec ce que cette doctrine est devenue dans la suite des Livres Saints, et si l'on accepte, pour principe, de ne considérer comme vraiment enseigné par Dieu, dans ces premiers chapitres, que ce qui a été présenté dans les autres écrits inspirés comme l'une des parties fondamentales de la doctrine révélée. Ce principe d'interprétation est le même que celui qui a été exposé et justifié plus haut.

Chose assez surprenante, la doctrine du péché et de la déchéance d'Adam, a laissé fort peu de traces dans les livres de l'Ancien Testament. Et pourtant, il semble que le fait de la perte de la justice originelle eût dû être invoqué assez souvent, soit pour expliquer l'origine du mal, soit par mode de motif allégué à Dieu pour exciter sa miséricorde.

On recourt souvent au livre de Job où il est dit que celui qui est né de la femme ne saurait être pur[1]. Mais si l'on prend soin de replacer ce texte dans son contexte doctrinal, il est bien difficile d'y voir une allusion à la faute et à la déchéance

---

1. Job, xv, 14 : « *Qu'est-ce que l'homme, pour qu'il soit pur, et le fils de la femme, pour qu'il soit juste ?* » La glose ajoutée au chap. xiv, 4 : « *Qui peut tirer le pur de l'impur ? Personne* », n'a pas toute la signification qu'on lui donne le plus souvent.

primitives. Ce livre, en effet, est essentiellement empirique, en ce sens qu'il place la cause du péché dont il parle, dans des faits antérieurs que tout le monde a pu constater : il n'a pas le moindre souci de remonter aux causes premières du mal.

Le Psalmiste est-il plus explicite? Le *Miserere*[1] paraît être très significatif. Je suis né dans l'iniquité, y est-il dit, *ma mère m'a conçu dans le péché.* Mais si l'on examine de près ce verset et si l'on tient compte du parallélisme, on voit qu'il ne contient que l'affirmation de ce fait : un penchant vers le le mal est inné dans le cœur de l'homme. Il n'est pas fait mention d'une tache héréditaire, ayant son point de départ dans la faute d'Adam.

Pour trouver une allusion directe au dogme du péché et de la déchéance originels il faut arriver aux livres composés dans les deux derniers siècles de l'ère antique.

L'Ecclésiastique dit formellement que la femme a été la cause du péché et que nous mourons tous, par sa faute[2]. L'auteur de la *Sapientia Salomonis* tient une doctrine absolument semblable. Après avoir dit que Dieu a créé l'homme à son image, il ajoute que la mort est entrée dans le monde par suite de la jalousie du diable[3].

Les Apocryphes qui, du moins sur la question qui nous occupe en ce moment, ont une valeur considérable, puisqu'ils reproduisent ce qu'on pensait en Judée pendant les deux derniers siècles, présentent une doctrine intéressante. D'après le livre d'Hénoch, Dieu avait créé les hommes pour qu'ils vécussent immortels. Séduits par les mauvais Anges, ils se sont livrés à toutes sortes d'iniquités. Aussi bien, Dieu les a maudits et condamnés à la souffrance et à la mort[4]. Tout au moins ce livre rapporte que la première société humaine avait reçu de Dieu des faveurs exception-

---

1. *Vulg.*, Ps., L, 7 : « *Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea.* »
2. *Eccli.*, XXV, 23.
3. *Sap.*, II, 23-24.
4. HÉNOCH, VI-XI.

nelles. Ces faveurs elle les a perdues, parce qu'elle avait multiplié l'iniquité.

Le IVe livre d'Esdras[1] contient une doctrine à la fois plus complète et plus orthodoxe. Dans un dialogue qui s'engage entre Esdras et l'Ange que le Seigneur a envoyé vers lui, Esdras fait remarquer qu'il eût été préférable d'empêcher Adam de commettre son péché. Puis tout à coup, interpellant Adam, il lui dit : « O toi, qu'as-tu fait, Adam ? Si, en effet, tu as péché, *ta faute n'est pas imputée qu'à toi seul mais à nous tous qui descendons de toi* »[2].

Dans le Nouveau Testament, la doctrine de la faute et de la déchéance n'est nulle part exposée avec plus de force que dans les épîtres de saint Paul[3]. L'apôtre met en parallèle l'œuvre du Christ et l'œuvre d'Adam. Par la faute qu'il a commise, Adam et tous ses descendants ont été constitués pécheurs : c'est pourquoi il a été condamné à la mort en même temps que tous ceux qui devaient naître de lui. Mais, par la vie et la mort du Christ, tous les hommes ont été justifiés. Pour le moment, il suffit de retenir la déclaration formelle de l'apôtre, affirmant la faute et la déchéance d'Adam.

La Tradition des Pères. — On peut dire qu'à partir de saint Irénée, tous les Pères, aussi bien ceux de l'Église d'Occident

---

1. L'apocalypse d'Esdras, connue sous le nom de IVe livre d'Esdras, a été conservée de tout temps dans une traduction latine, que reproduisent beaucoup d'éditions de la Vulgate. Le texte latin est une traduction d'un texte grec, qui est celui dans lequel l'ouvrage a été composé et dont il n'existe plus que deux fragments. Les ch. I-II et XV-XVI de la Vulgate, n'appartiennent pas au texte primitif. Cette apocalypse contient sept visions qu'Esdras est censé avoir reçues. la trentième année de la destruction de Jérusalem par Nabuchodonosor. En réalité, les allusions contenues dans les visions obligent à dater ce livre du dernier quart du premier siècle. L'auteur est juif.

2. IV Esdras, VI, 46-48 : « *Et respondi et dixi : Hic est sermo meus primus et novissimus, quoniam melius erat non dare terram Adam, vel cum eam, dedisset coercere eum ut non peccaret. Quid enim prodest hominibus in praesenti vivere in tristitia, et mortuos sperare punitionem? O tu quid fecisti, Adam? Si enim tu peccasti non est factus solius tuus casus, sed et noster qui ex te advenimus.* »

3. *I Cor.*, XV, 21-23; *Rom.*, V, 12-21.

que ceux de l'Église d'Orient, ont parlé de la faute et de la déchéance d'Adam. Ils reconnaissent qu'Adam a commis une faute, à la suite de laquelle il est tombé dans un état de déchéance. Mais, comme on le verra dans le chapitre suivant, beaucoup s'en tiennent là et n'expliquent pas la faute et la déchéance des hommes par le péché et la déchéance du père de la race humaine. S'ils reconnaissent que les hommes sont dans un état de déchéance par suite de la faute d'Adam, ils ne considèrent pas cette déchéance comme un péché.

Il suffira de citer à l'appui de notre thèse l'autorité de saint Ambroise. D'une part, en effet, il se fait gloire d'avoir puisé toute sa doctrine dans les écrits des Pères grecs et, d'autre part, il est le maître de saint Augustin, que l'on regarde, à juste titre, comme le docteur du dogme du péché originel.

Or, saint Ambroise a écrit tout un livre sur le paradis terrestre. Il enseigne que les chapitres II et III de la Genèse peuvent être entendus dans le sens littéral. Cette interprétation est celle qu'il accepte. Il reconnaît donc que le premier homme commit une faute, par suite de laquelle il tomba dans un état de déchéance.

Mais il ajoute que ces mêmes chapitres peuvent être aussi entendus dans le sens allégorique, ainsi que le prétendait déjà Philon. Selon cet auteur, poursuit saint Ambroise, l'histoire du serpent figure le plaisir sensible; celle de la femme figure la concupiscence de la chair; celle de l'homme, la concupiscence de l'esprit.

C'est que le péché a lieu le plus souvent, à la suite de la représentation du plaisir sensible qui provoque la concupiscence de la chair, laquelle provoque la concupiscence de l'esprit : le péché suit [1].

---

1. *De Paradiso*, c. II; *P. L.*, XIV, 279 : « *Plerique tamen qui volunt in paradiso diabolum non fuisse, licet in cælo adstantem cum angelis legerimus, ne nostro sermone videantur offendi, secundum suam accipiant volun-*

La doctrine de saint Thomas sur la nature du péché d'Adam. — Si les textes de l'Ancien et du Nouveau Testament ne permettent pas de dire en quoi a bien pu consister le précepte imposé par Dieu à Adam, ils n'autorisent pas davantage à dire en quoi a bien pu consister la faute du premier homme, car la faute est spécifiée par le précepte dont elle est la transgression.

Pourtant, ces mêmes textes nous apprennent deux choses, qu'Adam était parfait devant Dieu et que cependant il a commis une faute qui l'a complètement discrédité, lui et ses descendants. L'importance de ce double fait a servi de base à la théologie rationnelle qui, de tout temps, s'est demandé en quoi a bien pu consister la faute d'Adam.

Voici, sur ce point, la doctrine de saint Thomas. Il se demande si le péché d'Adam n'aurait pas été une faute d'orgueil.

---

tatem interpretationem istius lectionis. Namque ante nos fuit (Philo, in lib. de Mundi opificio), qui per voluptatem et sensum, prævaricationem ab homine memoravit esse commissam, in specie serpentis figuram accipiens delectationis, in figura mulieris sensum animi mentisque constituens, quam αἴσθησιν *vocant Græci : decepto autem sensu prævaricatricem, secundum historiam, mentem asseruit, quam Græci* νοῦν *vocant. Recte igitur, in græco,* νοῦς *viri figuram accepit,* αἴσθησις *mulieris. Unde et quidam Adam* νοῦν *terrenum interpretati sunt* ». Remarquons toutefois que saint Ambroise ne paraît pas avoir lu tout le chapitre dans lequel Philon rapporte la faute du premier homme. Avant d'en venir à l'explication que reproduit saint Ambroise, le philosophe judéo-alexandrin avait raconté une première fois la faute commise par nos premiers parents. Dans cette première partie de son récit, il avait considéré Adam et Ève comme des personnages bien réels (Édit. Pfeiffer, vol. I, p. 105). Cette manière de parler ne saurait surprendre. En effet, d'après Philon, il y a, dans tout récit ou dans toute histoire, deux sens à considérer. C'est d'abord le sens premier, c'est-à-dire le sens direct du récit ou de l'histoire, celui que tout le monde comprend : c'est ensuite le sens profond ou la gnose du premier, celui que le philosophe découvre et révèle à ses disciples. Aussi bien, toute réalité doit-elle être considérée comme le symbole d'une chose cachée, qu'elle contient, mais dont l'intelligence n'est pas accessible à tout le monde. Cette méthode d'interprétation sera celle de l'école païenne d'Alexandrie. Elle sera aussi celle de Clément d'Alexandrie et d'Origène. L'école chrétienne s'inspirera des méthodes de l'école païenne : la grande préoccupation sera de montrer que la gnose de l'évangile l'emporte sur la gnose des philosophes païens et que par conséquent elle doit leur être préférée.

La perfection morale du premier homme consistait, a-t-on dit plus haut, en ce que, par la puissance de sa volonté morale, il dominait très facilement, mais non pas nécessairement, toutes ses passions, celles qui recherchent le plaisir sensible comme celles qui recherchent les biens de ce monde ou les honneurs. Ces passions, s'exerçant sous la domination de la volonté morale, s'exerçaient normalement. Aussi bien, il n'y avait pas de concupiscence en Adam, puisque la concupiscence consiste dans le désordre, et même dans le désordre habituel de la passion. Mais la volonté morale d'Adam dominait *de fait* les passions, sans pourtant les dominer *nécessairement*. Dès lors, il y avait une *possibilité* et une *possibilité pratique* d'une révolte des passions contre la volonté morale : il y avait une possibilité pratique d'une manifestation passagère de la concupiscence.

Ce qui était pratiquement possible se réalisa. Le désordre du premier homme, écrit saint Thomas, ne consista pas, tout d'abord, *dans la révolte des passions qui recherchent le bien sensible*, car un désordre de ce genre n'était pas possible, du moins en premier lieu, dans l'état de justice originelle. Ce désordre consista dans la révolte des passions qui recherchent les honneurs. La volonté morale du premier homme céda à la recherche excessive *d'un bien d'ordre intellectuel*, que Dieu lui avait défendu d'atteindre. Cette recherche excessive, c'est la concupiscence de l'orgueil. Adam céda à *un sentiment d'orgueil*, et ce fut en cela que consista *premièrement et surtout* la faute qu'il commit[1].

Ensuite, saint Thomas se demande en quoi consistait ce

---

1. *Sum. theol.*, IIª-IIᵉ, q. CLXIII, a. 1 : « *Sic autem homo erat in statu innocentiæ institutus, ut nulla esset rebellio carnis ad spiritum. Unde non potuit esse prima inordinatio appetitus humani, ex hoc quod appetierit aliquod sensibile bonum, in quod carnis concupiscentia tendit præter ordinem rationis. Relinquitur igitur quod prima inordinatio appetitus humani fuit ex hoc quod aliquod bonum spirituale inordinate appetiit. Non autem inordinate appetivisset, appetendo id secundum divinam mensuram ex divina regula præstitutam. Unde relinquitur quod primum peccatum hominis fuit in hoc*

bien d'ordre intellectuel indûment poursuivi par Adam.

Il part de ce principe. L'homme ne recherche pas ce qu'il a. Le désordre intellectuel du premier homme n'avait donc pas pour objet l'une ou l'autre des nombreuses perfections qu'il possédait. Ce qu'il désira, ce ne fut pas d'obtenir *le pouvoir de discerner entre ce qui est bien et ce qui est mal,* ainsi que quelques-uns l'affirment, car il possédait ce pouvoir. Le récit de la tentation le fait voir. Adam connaissait, spéculativement du moins, ce qui était bien et ce qui était mal. Ce qu'il désira indûment, ce fut le *pouvoir de déterminer par lui-même ce qu'il est bon ou ce qu'il est mal de faire,* pouvoir qui n'appartient qu'à la raison éternelle de Dieu. En définitive, ce qu'Adam voulut, ce fut *le pouvoir d'agir à sa guise, l'indépendance la plus absolue* à l'égard de Dieu : *sibi inniti voluit*, dit très bien saint Thomas[1].

Cette proclamation d'absolue indépendance était le refus le plus radical de reconnaître Dieu comme le Souverain Maître, comme le Législateur par excellence : c'était en somme le *refus de l'adoration.* Ce refus avait lui-même sa cause, chez le premier homme, dans un autre refus, celui de donner à Dieu *l'amour qu'il lui demandait,* non seulement à raison de sa bonté infinie mais aussi eu égard aux bienfaits dont il l'avait comblé, afin qu'il fût sans cesse sollicité à lui rendre amour pour amour. Cette faute mettait le premier homme en opposition avec la raison même de son exis-

---

quod appetiit quoddam spirituale bonum supra suam mensuram, quod pertinet ad superbiam. »

1. *Ibid.*, a. 2 : « *Sed primus homo peccavit principaliter appetendo similitudinem Dei quantum ad scientiam boni et mali... ut scilicet per virtutem propriæ naturæ determinaret sibi quid esset bonum, et quid malum ad agendum; vel etiam ut per seipsum præcognosceret quid sibi boni vel mali esset futurum : et secundario peccavit appetendo similitudinem Dei quantum ad propriam potestatem operandi, ut scilicet virtute propriæ naturæ operaretur ad beatitudinem consequendam... Verumtamen... Deo æquiparari appetiit, inquantum scilicet... sibi inniti voluit, contempto divinæ regulæ ordine.* »

tence. Dieu, en effet, l'avait créé et constitué en grâce pour vivre avec lui comme un ami vit avec son ami.

Telle a été, selon saint Thomas, la faute principale du père de la grande famille humaine. L'*éveil de la concupiscence des honneurs* donna lieu à l'*éveil de la concupiscence des sens*, et Adam commit aussi *tous les autres désordres* qui sont racontés dans le récit du chapitre III de la Genèse[1].

Idées à développer dans la prédication ou dans l'apologétique. — Exposer le récit de la chute, en disant qu'un précepte grave avait été imposé à nos premiers parents. Ce qui montre la gravité du précepte, ce sont les peines attachées à son infraction. Ce précepte grave, nos premiers parents le transgressèrent. Ils commirent en cela une faute grave et Dieu leur retira toutes les faveurs qu'il leur avait données par pure bonté.

Rechercher ensuite quelle peut bien être la nature de cette faute, en suivant la méthode de saint Thomas. Faire remarquer toutefois que l'enseignement de ce saint Docteur n'est qu'un essai d'explication.

Ouvrages à consulter. — S. Ambroise, *De paradiso*, c. II; *P. L.*, XIV, 279.

Philon, *De mundi opificio* (Ed. Pfeiffer, vol. I).

S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. CLXIII, a. 1 et 2.

Abbé de Broglie, *Conf. sur la vie surnaturelle*, t. II, conf. 4e et 5e.

---

1. Cf. Abbé de Broglie, *Conf. sur la vie surnaturelle*, t. II, conf. 4e et 5e.

CHAPITRE II

LA TRANSMISSION DU PÉCHÉ D'ADAM A TOUS SES DESCENDANTS

Adam ayant transgressé le précepte se trouva privé des dons de faveur d'ordre surnaturel et préternaturel qu'il avait reçus et constitué par suite dans l'état dans lequel Dieu ne voulait pas qu'il fût, c'est-à-dire dans l'état de péché.

Mais la faute d'Adam a été telle que tout homme qui appartient à l'humanité d'Adam, par le seul fait de la génération, se trouve, dès son entrée en ce monde, dans ce même état de péché.

Tel est l'objet de ce chapitre II, que pour plus de clarté, nous diviserons en deux articles. Nous considérerons d'abord *le fait* de la transmission du péché d'Adam et ensuite *le mode*.

ARTICLE I

Le fait de la transmission du péché d'Adam.

Doctrine de l'Église. — Tout homme, par cela seul qu'il appartient à l'humanité d'Adam, est, dès son entrée en ce monde, dans un *état de péché*. Le péché originel, chez les descendants d'Adam, rentre ainsi dans l'*espèce du péché habituel*, et non pas dans *celle du péché actuel*.

Qu'est-ce donc que le péché habituel et qu'est-ce que ce

péché habituel que les hommes apportent en naissant, par suite de leur origine d'Adam pécheur?

Un homme en offense-t-il un autre, on dit qu'il persévère dans son offense jusqu'à ce qu'il ait eu un repentir sincère, agréé de la personne lésée. C'est que, jusqu'à ce temps, il reste sous l'empire des sentiments qui l'ont amené à commettre cette offense et, par suite, dans la disposition de la renouveler.

Or, s'il peut y avoir une sorte d'offense qui demeure à l'état d'habitude dans les rapports naturels des hommes entre eux, à plus forte raison cet état se conçoit-il dans les rapports surnaturels des hommes avec Dieu. Sans la grâce, en effet, l'homme ne peut rien faire dans l'ordre surnaturel et il n'est capable que de peu de bien dans l'ordre naturel. L'homme qui vit selon les principes de la morale chrétienne, c'est celui qui remplit *les devoirs de son état*, mais *guidé par la lumière divine*, mais *soutenu par le secours divin*[1], à la

1. Ce rapide exposé de la vie chrétienne justifie suffisamment la morale chrétienne de la critique qu'en a faite M. Boutroux dans les conférences qu'il a données à l'École de Fontenay-aux-Roses. Après avoir traité dans un premier sujet de la morale hellénique ou esthétique, il consacre tout un second entretien à l'examen de la morale chrétienne ou religieuse. Il n'y a rien à critiquer dans ce travail : la pensée est toujours très exacte, jusque dans ses nuances les plus délicates. Aussi quelle surprise n'éprouve-t-on pas lorsque au commencement de la conférence suivante et qui a pour titre : *La morale moderne ou scientifique*, l'auteur fait remarquer que le christianisme, dans la détermination de son idéal moral, ne fait entrer en ligne de compte aucune des conditions de la vie terrestre. Personne ne songerait à relever cette petite inexactitude si, à la fin de la même conférence, l'auteur ne forçait vraiment trop la note, lorsqu'il dit : « La morale chrétienne est loin d'être ainsi la morale de la mesure. C'est bien plutôt la morale de la folie, la morale de l'amour et du désir infini. Elle veut que nous soyons parfaits comme Dieu lui-même est parfait. Elle commande à l'esprit de se dégager de la matière comme le papillon s'envole de sa chrysalide : car la nature finie ne peut contenir l'esprit infini. » Or il n'est pas vrai de dire que la morale chrétienne ne prenne pas garde aux conditions de la vie terrestre; il n'est pas vrai de dire que la morale chrétienne présente un idéal de vie tellement spiritualisé qu'il soit rendu impraticable. Le chrétien qui comprend bien sa religion et qui en vit, c'est celui qui s'applique à ses occupations journalières, du mieux qu'il peut, en faisant effort pour acquérir une supériorité toujours plus grande. Seulement dans tout ce qu'il fait, comme il sait, par la foi, qu'il ne travaille pas seul et que Dieu

façon du bûcheron qui travaille, de son métier, dans une vallée profonde, mais éclairé et soutenu par la lumière et l'air qui lui viennent d'en haut. Lui arrive-t-il de commettre une faute grave, il perd la lumière et le secours divins qui le soutenaient, en même temps que, par suite de sa chute, il prend une habitude vicieuse. Ainsi réduit, il se trouve dans l'impossibilité de rien faire dans l'ordre surnaturel et capable de faire peu de bien dans l'ordre naturel. Il en est ainsi jusqu'à ce qu'il ait manifesté quelque repentir, à l'occasion duquel la grâce lui est rendue. Cet état c'est le péché habituel.

Et maintenant, il est facile de se faire une petite idée de ce péché habituel que tout homme apporte en naissant. C'est un état comparable à celui qui vient d'être décrit : *privation de la grâce*, *privation des dons préternaturels,* et peut-être diminution dans l'ordre des biens naturels, par suite *incapacité absolue* de faire quoi que ce soit dans l'ordre surnaturel et *grande difficulté* de faire le bien dans l'ordre naturel.

Tel est le péché habituel que tout homme apporte en naissant, par suite de son origine d'Adam pécheur, mais *c'est ce péché envisagé dans toute sa complexité*. Il y aura lieu de voir plus loin en quoi consiste le péché originel proprement dit. En d'autres termes, il nous faudra rechercher parmi les caractères de cet état de privation dans lequel nous naissons tous, celui qui fait que nous apparaissons, en ce monde, vraiment pé-

---

est avec lui, en lui, pour l'aider et pour coopérer avec lui, il s'applique à recourir aux lumières, à la force et à la consolation de Dieu. Des étrangers vinrent un jour visiter l'illustre Héraclite, raconte M. Boutroux. Ils s'attendaient à le rencontrer au milieu d'un appareil imposant. Ils le trouvèrent occupé à préparer ses aliments de ses propres mains. Comme ils s'étonnaient de le voir livré à une occupation si basse : « Là aussi, leur dit Héraclite, il y a des dieux. » Le chrétien qui comprend la morale chrétienne et qui la pratique, surpris comme Héraclite dans l'accomplissement des travaux les plus ordinaires, pourrait faire une réponse analogue à ceux qui viendraient l'interroger. Il leur dirait : Là aussi, je travaille avec Dieu. Boutroux, *Questions de Morale et d'Education*, *Conférences faites à l'École de Fontenay-aux-Roses*, Paris, 1899.

cheurs, ce que les scolastiques ont appelé la *ratio formalis peccati originalis.*

Cette doctrine ainsi précisée est *de foi,* car elle a été définie, de la manière la plus rigoureuse, en dernier lieu par le concile de Trente [1]. Seuls ont échappé à la tache héréditaire le Christ et la vierge Marie. Tel est l'enseignement de l'Église sur la transmission du péché originel [2]. Il est temps que nous recherchions maintenant les origines de cette doctrine dans la *sainte Écriture* et dans la *Tradition des Pères.*

§ I

LA SAINTE ÉCRITURE

L'Ancien Testament. — Les chapitres II et III de la Genèse ne parlent pas d'un péché transmis aux descendants d'Adam. Peu de temps après le récit de la chute, la Genèse mentionne celui du premier meurtre accompli par Caïn [3]. Existe-t-il un rapport entre la désobéissance du père et la passion criminelle du fils, c'est possible : le texte ne contient rien qui permette de l'affirmer. Bien plus la responsabilité personnelle du crime est clairement enseignée dans ces paroles que Dieu adresse à Caïn : « Si tu fais le bien, tu relèveras ton visage [4]. »

Il est vrai que la thèse contraire est soutenue dans le deuxième commandement du Décalogue, où il est dit que

---

1. Denz., 671 : « *Si quis Adæ prævaricationem sibi soli et non ejus propagini asserit nocuisse, et acceptam a Deo sanctitatem et justitiam, quam perdidit, sibi soli, et non nobis etiam eum perdidisse ; aut inquinatum illum per inobedientiæ peccatum, mortem et pœnas corporis tantum in omne genus humanum transfudisse, non autem et peccatum, quod mors est animæ, A. S. : cum contradicat Apostolo dicenti : Per unum hominem peccatum intravit in mundum et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt.* »

2. Abbé de Broglie, *Conférences sur la vie surnaturelle*, t. II, conf. 5e.

3. *Gen.*, IV, 9.

4. *Gen.*, IV, 7.

Dieu punit l'iniquité des pères sur les enfants jusqu'à la troisième et la quatrième génération [1]. Ainsi, selon ce texte, les enfants sont punis pour les fautes de leurs ancêtres, mais dans des limites déterminées. Pourtant, cette doctrine est contredite par Ézéchiel qui paraît bien soutenir la responsabilité personnelle de la faute, lorsqu'il dit : « L'âme qui pèche est celle qui mourra [2]. » Il est vrai qu'Ézéchiel voulait réagir contre le découragement des captifs juifs. Persuadés qu'ils portaient la peine des fautes de leurs pères, ils croyaient que tout était perdu et ils se résignaient au châtiment, sans en tirer parti pour la réforme de leur vie. On retrouve la même doctrine en Jérémie [3]. Néanmoins, il faut reconnaître que le second commandement de la loi et l'influence qu'il ne manqua pas d'exercer dans toute l'histoire du peuple juif, pourrait bien avoir quelque rapport avec la croyance à la transmission du péché du premier homme.

Mais cette doctrine est très clairement enseignée dans l'Ecclésiastique [4] où il est dit que la femme est la cause du péché et que nous mourrons tous à cause d'elle. Cette doctrine est déjà celle que nous retrouverons tout à l'heure dans saint Paul. Nous sommes tous pécheurs, dit l'apôtre, puisque nous mourons tous : ce péché nous vient du péché du premier homme. Même doctrine, moins fortement exprimée peut-être, dans la Sagesse [5], où le péché d'Adam est considéré comme une faute à laquelle participent tous les hommes.

Ainsi qu'on l'a déjà fait remarquer, les Apocryphes et en particulier le IVe livre d'Esdras [6] enseignent la transmission du péché originel, de la manière la plus explicite.

---

1. *Ex.*, xx, 5.
2. Ezéchiel, xviii, 4.
3. Jérémie, xxxi, 29.
4. *Eccli.*, xxv, 23.
5. *Sap.*, ii, 23-24.
6. iv Esdras, vi, 46-48.

Le Nouveau Testament. — Dans le Nouveau Testament, la doctrine de la transmission du péché du premier homme à tous ses descendants est clairement enseignée par saint Paul. Il faut tout d'abord examiner le texte de l'épître aux Éphésiens. Autrefois, dit l'apôtre, vous étiez morts par vos péchés, et il ajoute : « Nous tous aussi nous étions de ce nombre, nous vivions selon les convoitises de notre chair et nous étions par nature des enfants de colère, τέκνα φύσει ὀργῆς, *natura filii iræ*[1]. » Or, ceux au nombre desquels se place l'apôtre étaient-ils des enfants de colère, par suite de *fautes personnelles,* ou bien par suite d'*un héritage* reçu des ancêtres? Le sens naturel favorise évidemment cette seconde interprétation. Cette présomption devient presque une certitude si l'on rapproche cette expression de cette autre de l'épître aux Romains où saint Paul appelle les Israélites : *les branches naturelles de l'olivier franc,* τῶν κατὰ φύσιν κλάδων[2]. C'est ainsi que saint Paul dit que l'homme est *par sa nature* un objet de malédiction, de même qu'il enseigne que l'Israélite, *par sa nature,* mérite d'être incorporé au Christ. L'analogie entre ces deux manières de parler veut que le sens de la doctrine de saint Paul soit que l'homme est un objet de malédiction, par cela seul qu'il est homme, qu'il appartient à l'humanité d'Adam. Toutefois, il faut bien le dire, peut-être exagérerait-on la portée de ce texte, si la doctrine qu'on y voit n'était pas l'enseignement général de saint Paul.

Nulle part l'apôtre n'est plus explicite que dans l'épître aux Romains[3]. Voici le résumé de sa doctrine. La thèse qu'il soutient est celle-ci. Tous les hommes meurent parce que tous ont péché en Adam, ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον, *eo quod omnes peccaverunt,* et non pas, selon la Vulgate, *in quo omnes peccaverunt*[4].

1. *Eph.*, II, 3.
2. *Rom.*, XI, 21-24. Cet olivier franc est un symbole du Christ.
3. *Rom.*, V, 12-21.
4. Les exégètes et les théologiens reconnaissent aujourd'hui que le ἐφ' ᾧ

Voulant en faire la preuve, il suppose admis ce principe que *la mort est la peine de la transgression d'une loi positive*[1]. Puis il argumente de cette manière. Les hommes qui vécurent d'Adam à Moïse sont morts. Ils ont donc transgressé une loi positive. Mais ils n'ont pu transgresser *personnellement* la loi de Moïse, puisqu'elle n'avait pas encore été promulguée de leur temps. Pourtant ils sont morts. Il faut alors qu'ils aient transgressé une loi positive, *d'une certaine manière*. C'est qu'ils formaient, aux yeux de Dieu, *un même tout moral avec Adam*, qui lui a transgressé une loi positive, de sorte qu'ils ont tous péché en Adam (*v.* **12-14**).

Cette interprétation est si bien la pensée de l'apôtre qu'à partir du *v.* **15**, il poursuit en disant : de même donc que par la désobéissance d'Adam, tous les hommes ont été constitués pécheurs, de même par la justice du Christ, tous ont été justifiés. Comme on le voit, le dogme de la transmission de la faute d'Adam vient s'appuyer, en dernier lieu, sur la doctrine de la Rédemption, sur l'antithèse d'Adam pécheur et du Christ-Sauveur.

§ II

LA TRADITION DES PÈRES

Division de cette étude. — La doctrine de la transmission du péché d'Adam n'apparaît pas, dans les écrits des Pères, avant

---

πάντες ἥμαρτον de *Rom.*, v, 12 a le sens causatif de *eo quod* ou *quia* et non le sens relatif de *in Adam in quo omnes peccaverunt.* Ce sens est imposé par l'étude grammaticale du texte. D'autre part, la traduction de l'Italique et de la Vulgate de *in Adam in quo omnes peccaverunt,* s'explique si l'on fait attention aux préoccupations dogmatiques du temps. Plusieurs auteurs du IIIe et du IVe siècles, s'inspirant de saint Irénée, affirmaient que nous avons tous coopéré au péché d'Adam. Aussi bien était-il nécessaire de dire que nous étions tous réellement en Adam, d'une certaine façon, et que nous avons tous agi avec lui, en bien ou en mal.

1. Ce principe qui affirme que la mort est la peine de la transgression d'une loi positive appartient non seulement à la théologie de saint Paul mais aussi, on peut le dire sans aucune exagération, à toute la théologie biblique.

la fin du IIe siècle. *A partir de cette époque jusqu'à la fin du IVe siècle,* elle se développe d'une manière assez lente. *Au temps de saint Augustin,* elle devient le centre de la grande controverse pélagienne. Après saint Augustin, elle passe au second plan. Elle reprend une importance considérable *à l'époque du concile de Trente.* La marche historique de cette doctrine détermine l'ordre qu'on va suivre dans cette étude.

Le dogme du péché originel, depuis la fin du second siècle jusqu'au temps de saint Augustin. — La doctrine de la transmission du péché d'Adam ne prend pas la même importance *dans l'Église d'Occident* et *dans l'Église d'Orient.* Aussi, convient-il d'examiner successivement cette doctrine dans chacune des deux Églises.

A. **La doctrine de la transmission du péché d'Adam, dans l'Église d'Occident.** — Vers la fin du IIe siècle, les gnostiques, avons-nous dit, expliquaient l'origine du mal, en disant qu'une faute avait été commise dans la société des éons.

Dans son traité contre les hérésies, saint Irénée montre que l'origine du mal doit être cherchée dans une tout autre cause. De même qu'Adam, dit-il, *résumant toute l'humanité en sa personne, l'a rendue coupable,* en lui faisant perdre l'image et la ressemblance de Dieu, c'est-à-dire la grâce : de même le Christ, *résumant toute l'humanité déchue en sa personne, l'a justifiée,* en la rétablissant dans l'état de grâce[1].

C'est la reproduction de la doctrine de saint Paul, mais un peu exagérée. Et en effet, saint Irénée identifie le corps du Christ avec l'espèce humaine et il déclare que le Fils de Dieu, en s'unissant à elle, l'a pour ainsi dire divinisée. De même, ajoute-t-il, toute l'espèce humaine, identifiée en Adam, avait été corrompue par lui.

Ce tour de phrase a le tort de faire croire que tous les

1. *Hær.*, l. III, c. XVIII, 1-2.

hommes ont *actuellement coopéré* à la faute d'Adam, de même qu'ils ont tous *coopéré actuellement* à l'œuvre rédemptrice du Christ, ce qui est évidemment inadmissible. La doctrine de l'apôtre, grâce au souvenir du sacrifice lévitique qu'elle évoque[1] et qui, par cette allusion, fait voir comment tous les hommes ont été justifiés par l'offrande du sang du Christ, est à la fois moins réaliste et plus significative. Toutefois, l'exagération de saint Irénée a l'inappréciable avantage de mieux faire ressortir sa pensée sur le dogme de la transmission d'une tache héréditaire. Il faut retenir le témoignage de ce saint Docteur, mais il faut éviter d'exposer le dogme ainsi qu'il l'a fait, du moins sur ce point.

Après saint Irénée, la défense de l'orthodoxie contre le gnosticisme fut reprise par Tertullien. Remarquons tout de suite que la préoccupation de ce Père a un objet très précis. Il s'agit moins pour lui d'expliquer *l'origine du mal en général* que de trouver *la cause de la concupiscence.*

Voici quelle est sa doctrine. Tout homme porte en lui un penchant inné au mal qui consiste dans la passion désordonnée de la chair. C'est la *concupiscence de la chair* ou le *péché originel.* Quelle est donc la cause de cette concupiscence ou de ce péché ? Elle consiste dans *un fait, celui de la*

1. L'Israélite qui voulait obtenir le pardon de son péché, venait offrir au temple une victime pure, c'est-à-dire une victime qui réunissait en elle toutes les conditions de la pureté légale. Le sacrifice commençait par le rite de l'imposition des mains, faite par le fidèle sur la victime. Par ce rite, le fidèle indiquait qu'il s'identifiait en quelque sorte avec la victime et que le sacrifice sanglant qui allait avoir lieu serait le symbole de l'immolation spirituelle qu'il accomplirait dans son cœur. A partir de ce temps, la victime représentait le fidèle devant Dieu.

On distinguait le sacrifice d'expiation pour les transgressions individuelles et le sacrifice d'expiation pour les transgressions de tout le peuple. Celui-ci avait lieu principalement à la fête des Expiations ou des Propitiations qui se célébrait quelques jours avant la Fête des Tabernacles. Ce jour-là, le Grand Prêtre, après avoir immolé la victime qui représentait tout le peuple et après avoir aspergé de sang certaines parties de l'autel, devait entrer dans le Lieu très Saint et répandre du sang vers la partie supérieure de l'Arche d'Alliance qui était le lieu de présence de Iahvé, et qu'on appelait le Propitiatoire, c'est-à-dire le lieu où Dieu pardonnait à son peuple. Voir *Lévitique*, IV, V, XVI.

corruption originelle, écrit Tertullien dans le *De anima*[1], car l'humanité a été corrompue dans sa source, ajoute-t-il dans le *De testimonio animæ*[2].

Il semble donc bien que Tertullien admette la transmission du péché originel. Aussi, quelle surprise n'éprouve-t-on pas quand dans son *De Baptismo*[3] il dit que pour baptiser les enfants, il faut attendre qu'ils aient l'âge de raison, parce que, avant ce temps, ils sont dans l'âge d'ignorance et *ils n'ont pas besoin de la rémission des péchés.* Cette doctrine pourrait faire supposer que Tertullien ne croyait pas au péché originel. Il n'en est rien. Tertullien pensait seulement que l'objet ordinaire du sacrement de Baptême était la rémission des péchés personnels. D'ailleurs, cette doctrine fut assez en honneur chez les Pères de l'Église d'Occident, jusqu'au ve siècle. Pourtant, saint Cyprien soutenait déjà la thèse contraire. Dans sa lettre à Fidus, il enseigne formellement que le Baptême avait pour effet de remettre le péché originel[4].

Remarquons, en terminant cette étude, que la doctrine de Tertullien ne contient pas l'exagération de forme que nous avons trouvée dans saint Irénée. Les hommes ont péché en

---

1. *De anima*, 40-41; *P. L.*, II, 719; *Corpus Script. eccles. lat.*, XX, pars I.

2. *De testimonio animæ*, 3; *P. L.*, I, 612; *Corpus*, XX, pars I : « *Satanam... quem nos dicimus malitiæ angelum,..... per quem homo a primordio circumventus, ut præceptum Dei excederet, et propterea in mortem datus, exinde totum genus de suo semine infectum, suæ etiam damnationis traducem fecit.* »

3. *De Baptismo,* 18; *P. L.,* I, 1221; *Corpus*, XX, pars I : « *Veniant ergo, dum adolescunt, dum discunt, dum quo veniant docentur; fiant christiani, cum Christum nosse potuerint. Quid festinat innocens ætas ad remissionem peccatorum?* »

4. *Epist.* LXIV, 5; *Corp. Script. eccles. lat.*, III, pars II : « *Porro autem si etiam gravissimis delictoribus et in Deum multum ante peccantibus, cum postea crediderint, remissa peccatorum datur et a baptismo atque gratia nemo prohibetur, quanto magis prohiberi non debet infans qui recens natus nihil peccavit, nisi quod secundum Adam carnaliter natus, contagium mortis antiquæ prima nativitate contraxit, qui ad remissam peccatorum accipiendam hoc ipso facilius accedit quod illi remittuntur non propria sed aliena peccata.* »

Adam, non pas en ce sens qu'ils ont accompli l'acte de la transgression de la loi, mais en ce sens qu'ils ont hérité de la souillure originelle, dans laquelle Adam fut constitué après sa faute.

Tous les Pères de l'Église d'Occident du IVe siècle vont s'inspirer soit de saint Irénée, soit de Tertullien. Le rédacteur de la version italique qui traduit le ἐφ' ᾧ de saint Paul par *in quo;* l'auteur d'un commentaire sur les épîtres de saint Paul qu'on est convenu d'appeler, depuis le XVIe siècle, l'Ambrosiastre ou le Pseudo-Ambroise[1], s'inspireront plutôt de saint Irénée. Saint Cyprien, saint Hilaire de Poitiers, saint Ambroise s'inspireront plutôt de Tertullien. Mais, à la fin du IVe siècle, la doctrine de Tertullien est plus généralement reçue. Bien qu'elle soit conforme avec celle de saint Irénée au sujet de l'affirmation du péché d'Adam, elle en diffère notablement sur l'explication de la nature du péché originel.

B. La doctrine de la transmission du péché d'Adam, dans l'Église d'Orient. — Les Pères grecs du IIIe et du IVe siècles, a-t-on dit, admettaient que le premier homme avait subi une déchéance. Ils reconnaissaient également que cette déchéance avait eu sa cause dans un péché. De même, ils enseignaient que la mort et la concupiscence auxquelles sont soumis tous les descendants d'Adam sont les conséquences du péché du premier homme. Mais, acceptaient-ils la transmission du péché originel ou, d'une manière plus explicite, croyaient-ils que tout homme naisse vraiment dans un état de péché, par suite de son origine d'Adam pécheur?

On pourrait être tenté de répondre affirmativement, en s'appuyant sur l'autorité d'Origène. Le chef de l'École d'A-

1. Ce traité a pour titre : *Commentaria in tredecim epistolas B. Pauli.* Saint Augustin cite quelques paroles de ce commentaire, en les attribuant à saint Hilaire. — A partir du XVe siècle, on commença à attribuer cet ouvrage à saint Ambroise. Érasme protesta contre l'introduction de cet usage. Depuis ce temps, on appela cet écrit : l'*Ambrosiaster.*

lexandrie enseigne, en effet, que toute âme qui naît dans la chair est souillée d'une tache de péché. Personne n'est exempt, pas même l'enfant d'un jour. C'est pourquoi il était prescrit dans l'Ancienne Loi d'offrir, pour le nouveau-né, un sacrifice de deux tourterelles, dont l'une devait être immolée pour le péché ; c'est aussi la raison pour laquelle l'Église donne le baptême aux enfants pour la rémission du péché[1]. Ainsi donc Origène enseigne, de la façon la plus formelle, l'existence d'une souillure originelle. Tout semble faire croire qu'il admette l'existence de la transmission du péché d'Adam. Et pourtant il est permis d'en douter.

En plusieurs de ses écrits, la souillure dont il parle a une origine très curieuse. Selon lui les âmes unies à un corps éthéré ont été créées par Dieu, de toute éternité. Par suite d'une faute individuelle, elles furent toutes précipitées dans des corps charnels pour y subir une peine, en expiation de leur péché. Ainsi le mal dont nous souffrons, a sa cause dans une faute commise par l'âme de chacun d'entre nous, lorsqu'elle existait dans un autre monde. Cette faute, il est bien facile de le voir, n'a aucun rapport avec le péché d'Adam[2].

1. *In Levit.*, VIII, 3 ; *P. G.*, XII, 496 ; LOMMATZSCH, IX, 318. Origène faisant appel au texte de JOB, XIV, 4-5, d'après les Septante, s'exprime ainsi : « ..... *Quæcumque anima in carne nascitur, iniquitatis et peccati sorde polluitur : et propterea dictum esse illud..... quia « nemo mundus a sorde, nec si unius diei sit vita ejus. » Addi etiam illud potest, ut requiratur quid causæ sit, cum baptisma ecclesiæ pro remissione peccatorum detur, secundum ecclesiæ observantiam etiam parvulis baptismum dari : cum utique, si nihil esset in parvulis, quod ad remissionem deberet et indulgentiam pertinere, gratia baptismi superflua videretur.* » Le texte original grec est perdu. Voir aussi *In epist. ad Rom.*, l. V, 9 ; LOMMATZSCH, VI, 397.

2. *De princip.*, l. I, c. VII, 3-4 ; l. III, c. I, 20, c. V, 4 (*Vers. s. Hier.*) : « *Divinitus habitaculum et veram requiem apud superos existimo intelligi, in quâ creaturæ rationabiles commorantes, antequam ad inferiora loca descenderent, et de invisibilibus ad visibilia commigrarent, ruentesque ad terram crassis corporibus indigerent, antiqua beatitudine fruebantur. Unde conditor Deus fecit eis congrua humilibus locis corpora et mundum istum visibilem fabricatus est, ministrosque ob salutem et correptionem eorum qui ceciderunt, misit in mundum.* » *P. G.*, II, 328 et 329. M. TIXERONT fait remarquer qu'en d'autres endroits Origène semble avoir une opinion différente sur l'ori-

Or cette doctrine d'Origène, qui n'était à vrai dire que l'explication platonicienne du péché, représentait si peu la pensée traditionnelle, qu'elle fit scandale dès le moment de son apparition. Immédiatement après la mort d'Origène († 254), elle fut combattue très vigoureusement par saint Méthode. Il attaqua la théorie de la préexistence des âmes et de leur rétablissement final, aussi bien que celle qui en était la conséquence sur l'origine du péché dans une faute individuelle[1]. Cet enseignement d'Origène devait être critiqué de plus en plus.

Les disciples ou admirateurs du chef de l'École d'Alexandrie pensèrent eux aussi qu'il fallait mitiger la doctrine de leur Maître. La préexistence qu'Origène attribuait aux âmes

---

gine du péché. *Histoire des Dogmes*, t. I, pp. 292-293. Dans le *Comment. in epist. ad Rom.*, l. V, 9; *P. G.*, XIV, 1047; Lommatzsch, VI. 397, le chef de l'École d'Alexandrie enseigne que le péché a son origine dans ce fait que l'âme est unie à un corps de péché. Si notre corps revêt ce caractère, c'est parce qu'Adam n'a commencé à engendrer qu'après son péché. Cette théorie ressemble beaucoup au créatianisme de saint Jérôme. A-t-elle été aussi celle d'Origène? C'est possible. Dans ce cas le célèbre Alexandrin aurait eu deux opinions sur l'origine du péché. Il faut cependant remarquer que cette seconde opinion est bien contraire à tout ce que nous savons de la philosophie d'Origène et que la doctrine de l'origine du péché, dans une faute individuelle, paraît exigée par la double théorie de la préexistence des âmes et de leur rétablissement final. D'autre part, les adversaires d'Origène aussi bien que ses amis, ne paraissent pas avoir connu cette seconde opinion. Pourtant elle eût dû contribuer à faire tomber la haine des premiers et servir d'argument aux seconds, dans la défense de leur maître. Il est vrai que nous n'avons ni le texte original du commentaire de l'épître aux Romains, ni celui du *De principiis*. Le texte du commentaire de l'épître aux Romains, en particulier, est-il d'une exactitude parfaite, c'est une question qu'il est bien permis de se poser, d'autant plus que certains passages de ce même écrit paraissent aussi reproduire la doctrine du *De principiis*, sur l'origine du péché.

1. Dans S. Epiphane, *Haer.*, LXIV, 60; *P. G.*, XLI, 1172 : « Quand l'homme eut désobéi, dit saint Méthode, le péché établit en lui son siège. Privés du souffle divin, nous sommes depuis ce temps à la merci des passions que le serpent a mises en nous. Afin d'éteindre le péché, Dieu a trouvé la mort, dans la crainte que, nous vivant toujours, il ne demeurât éternellement. » Cf. Tillemont, *Mémoires*, V, 467; Dom Ceillier, *Hist. des aut. sacr. et eccl.*, VI. 26 et suiv.; Turmel, *Le dogme du péché originel avant S. Augustin*, 1er art., *Rev. d'Hist. et de Litt. rel.*, 1900, pp. 503-526.

avant leur chute, fut donnée par eux comme l'état primitif d'Adam. Le péché fit qu'au lieu d'être formé par une âme unie à un corps éthéré, il fut constitué par une âme enveloppée dans un corps charnel et soumis à toutes sortes de misères. Tous les hommes naissent ainsi, dirent-ils, par suite de la faute du père de la race humaine. Cet état fait qu'ils sont vraiment coupables, qu'ils sont dans un état de péché. On ne saurait enseigner plus clairement le dogme de la transmission d'une tache héréditaire. Ce qui fait que cette doctrine prend encore une plus grande importance, c'est qu'elle est présentée par les origénistes eux-mêmes, comme un tempérament apporté à la pensée d'Origène. Ainsi s'expriment en effet les Cappadociens et en particulier saint Grégoire de Nazianze[1]. C'est aussi celle de Didyme l'Aveugle, le chef de l'École d'Alexandrie au IVe siècle. Tous les hommes naissent pécheurs, affirme-t-il, dans un livre contre les manichéens, par suite de la faute d'Adam[2].

Pourtant, si les origénistes enseignent le dogme de la transmission de la faute d'Adam, il semble qu'il n'en est pas de même de saint Jean Chrysostome. Il nous reste, en effet, de ce saint Docteur une doctrine assez étrange, en apparence du moins, qui a singulièrement embarrassé saint Augustin et plus tard Bossuet. D'après un fragment d'homélie, rapporté dans les écrits de saint Augustin, il aurait dit : « Nous baptisons les enfants, bien qu'ils n'aient point de péché ; c'est

---

1. *Orat.* XXII, 13 ; *P. G.*, XXXV, 1145 : « Moi qui suis tombé tout entier et qui ai été condamné par suite du péché du premier homme et de la ruse du démon, je ne suis pas sauvé tout entier. » Dans cet endroit de son discours, saint Grégoire se propose de réfuter la théorie apollinariste par ses deux conséquences qui sont la négation de l'Incarnation et celle d'une Rédemption efficace par le Verbe incarné ; — *Orat.* XIX, 13 ; *Orat.* XXXIII, 9 : « ... πάντες δὲ οἱ τοῦ αὐτοῦ Ἀδὰμ, μετασχόντες, καὶ ὑπὸ τοῦ ὄφεως παραλογισθέντες, καὶ τῇ ἁμαρτίᾳ θανατωθέντες... »

2. *Contra Manichæos*, c. VIII ; *P. G.*, XXXIX, 1096 : « Si le Christ, pour se revêtir de notre chair, avait eu recours à l'union de l'homme et de la femme, il eût été sous le coup du péché que les hommes tiennent d'Adam, par voie de succession. »

afin qu'ils obtiennent d'entrer dans le royaume du Christ »[1]. L'évêque d'Hippone justifie le patriarche de Constantinople en disant qu'il n'entendait parler ici que des péchés actuels. Bossuet a lui aussi accepté cette solution[2].

Cette explication semble bien être vraie, mais elle n'est peut-être pas suffisante. Et en effet, ce n'est pas seulement dans ce fragment que saint Jean Chrysostome paraît ne pas admettre la transmission du péché originel. Dans la Xe homélie sur l'épître aux Romains, ayant à expliquer le ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον, il dit que par suite du péché d'Adam nous sommes tous devenus pécheurs, en ce sens que nous avons tous été condamnés aux supplices et à la mort[3]. Il faut avouer que cette interprétation étonne, surtout si l'on se souvient que de tous les Pères, saint Jean Chrysostome est peut-être celui qui s'est préoccupé le plus de donner le sens littéral des Saintes Écritures. Il eût été si facile, remarque M. Turmel, de faire ici une allusion au dogme de la transmission de la faute.

Suffit-il, pour expliquer le langage de saint Jean Chrysostome, de dire que les Pères du IVe siècle, n'attachaient pas d'importance à cette doctrine[4]? Cette réponse est bonne. Le

1. *Contra Julianum*, l. I, 22; *P. L.*, XLIV, 655-656. Saint Augustin acceptait d'autant plus volontiers cette solution que cette doctrine lui rappelait celle de Tertullien.

2. *Défense de la Tradition*, l. X, ch. I-IV.

3. *In Rom.*, *Homil.* X, 1 et 3; *P. G.*, LX, 474, 475, 477 : « Que veulent dire les mots ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον? Ils signifient que, par suite de la chute d'Adam, ceux même qui n'avaient pas mangé du fruit de l'arbre sont devenus mortels... Comment Adam est-il le type du Christ? C'est que comme Adam a été la cause de la mort pour sa postérité, qui pourtant n'a pas mangé du fruit défendu, de même le Christ a procuré la justice à la sienne qui pourtant n'a pas pratiqué la justice... Le texte « comme par la désobéissance d'un seul, beaucoup ont été constitués pécheurs », soulève une grave question. Que veut dire le mot pécheurs? Il me semble devoir être traduit par cette formule : condamnés aux supplices et à la mort, ἐμοὶ δοκεῖ τὸ ὑπεύθυνοι κολάσει καὶ καταδεδικασμένοι θανάτῳ. »

4. On ne saurait voir dans l'enseignement un peu vague de saint Jean Chrysostome sur le péché originel, le résultat d'une influence exercée sur son esprit par l'École naturaliste d'Antioche. Théodore de Mopsueste avait en effet nié le dogme de la transmission du péché. Cette négation était une des conséquences de

dogme d'une tache héréditaire demeura au second plan, dans l'ordre des préoccupations dogmatiques, jusqu'au moment des controverses pélagiennes. Pourtant il est nécessaire de la fortifier par cette autre considération. Il paraît bien que les Pères grecs du IVe siècle n'avaient pas l'habitude de considérer le péché originel comme un péché proprement dit. D'après leur philosophie, le péché devait être un acte essentiellement personnel. Par suite de cette manière de voir, ils ont pu appeler la souillure originelle du nom de péché, et admettre cependant que celui qui n'avait d'autre culpabilité que celle du péché originel était innocent [1].

En résumé, les Pères grecs qui apparurent dans l'Église, depuis la fin du second siècle jusqu'au temps de saint Augustin, ont enseigné le dogme de la transmission du péché d'Adam. Pourtant il est bon de ne pas s'appuyer sur l'autorité d'Origène qui semble avoir placé l'origine du péché dans une faute individuelle. Mais cette doctrine fut immédiatement combattue par les adversaires du grand Alexandrin. Les origénistes eux-mêmes interprétèrent la doctrine de leur maître dans un sens orthodoxe, c'est-à-dire celui de la transmission du péché d'Adam. La divergence qui existe entre la doctrine des Alexandrins et celle de saint Jean Chrysostome s'explique si l'on fait attention à la philosophie du temps [2].

Le dogme de la transmission du péché originel, à l'époque de saint Augustin. — La controverse dogmatique qui surgit

---

ses conceptions christologiques. Mais Nestorius avait admis l'existence de la faute héréditaire. Cf. *Nestorii sermo VII,* 18; *P. L.*, XLVIII, 796 : « *Iratus es mihi* (Domine) *causâ prævaricationis Adæ, pro quo si habes Adam sine peccato tibi conjunctum* (scil. Christum) *ut propitieris exoro... Sicut prioris in morte particeps fui, et immortalis vitæ secundi particeps fiam... Si me ille* (adversarius diabolus) *ex illius accusat inobedientiâ, ex hujus eum obedientiâ reum ego constituo.* »

1. Cf. Turmel, *Le dogme du péché originel avant S. Augustin*, 1er art., *Rev. d'Hist. et de Litt. rel.*, 1900, pp. 523-526.

2. Cf. Harnack, *Dogmengeschichte,* t. II, ch. 5, § 1, *Die Anthropologie.*

au commencement du ve siècle entre saint Augustin d'une part, Pélage et ses disciples d'autre part, peut être comparée à la controverse de saint Anathase et d'Arius, de saint Cyrille d'Alexandrie et de Nestorius. Dans l'une et dans l'autre de ces trois grandes questions, le dogme est attaqué par des hommes d'un talent incontestable et il est défendu par les trois Pères qui sont vraiment les trois Docteurs par excellence de l'orthodoxie. L'objet de la controverse n'est plus la nature intime du Christ, c'est la nature intime de la grâce ou de la vie que le Christ communique aux âmes. Avant d'examiner la *manière selon laquelle saint Augustin a su réfuter le pélagianisme,* il sera bon de faire un *exposé assez complet de cette doctrine.*

Exposé général de la doctrine de Pélage et de ses disciples. — Pélage s'inspire de cette idée fondamentale : l'homme possède la liberté morale, c'est-à-dire le pouvoir de faire le bien malgré les passions qui le sollicitent vers le mal. Cette liberté morale lui suffit largement pour s'élever à la plus haute perfection.

Ce principe admis, il est bien évident que l'homme n'a pas besoin de la grâce. Bien plus, la doctrine qui enseigne la nécessité de recourir sans cesse à une intervention surnaturelle de Dieu, est immorale, car elle empêche l'homme de compter sur lui-même et de se développer.

Mais alors, que devient l'œuvre de la Rédemption? Elle demeure, mais elle a été mal comprise. Le Christ nous a sauvés, en ce sens qu'il a réalisé, en lui, *un modèle de vie* qu'il propose à notre imitation.

Et que devient la doctrine du péché originel?

Elle demeure, elle aussi, mais elle a été mal comprise. Le premier homme a péché personnellement en cédant à sa passion : il a ainsi donné à tous les hommes l'*exemple du mal,* un exemple qu'il ne faut pas suivre. Il ne saurait donc être question de la transmission du péché d'Adam à tous les hommes.

Telle est, dans ses grandes lignes, la doctrine de Pélage. L'enseignement est à la fois moral et dogmatique, mais il est avant tout moral. Si Pélage en est venu à nier le dogme de la Rédemption et celui de la transmission du péché, c'est parce qu'il avait exalté le pouvoir moral de la nature humaine.

Si maintenant l'on recherche les causes d'une telle doctrine, on voit qu'elles sont nombreuses. La renommée que le pélagianisme ne manqua pas d'avoir au ve siècle, doit être attribuée moins à la valeur personnelle de Pélage et de ses disciples qu'à l'esprit du temps. Il en a été ainsi d'ailleurs de toutes les idées qui ont eu quelque retentissement.

Pélage exaltait donc le pouvoir de la nature humaine et était fortement scandalisé qu'on enseignât que la volonté ne peut rien sans le secours de la grâce. Ce qui l'amena à soutenir cette doctrine, ce fut d'abord la formation monastique qu'il avait reçue dans la Grande Bretagne, son pays d'origine. On était alors à cette époque où la discipline austère de la vie religieuse, en usage en Orient depuis longtemps déjà, commençait à pénétrer en Occident et à exciter l'enthousiasme d'un grand nombre. On se livrait à toutes sortes de mortifications et l'on croyait que, par ce moyen, on arriverait plus sûrement à faire son salut. Pélage eut le tort d'exagérer cette pratique, de croire qu'elle suffisait et que la grâce était inutile.

La première cause de l'expansion du pélagianisme vient donc de l'*exaltation de la vie monastique*[1].

A Rome, où il était venu enseigner sa doctrine, Pélage se lia d'amitié avec un prêtre syrien, moine lui aussi, du nom de Rufin, qui était un disciple de Théodore de Mopsueste[2].

---

1. Voir les douze propositions au sujet desquelles Pélage dut donner des explications, au concile de Diospolis (415). Hefele, *Hist. des conciles*, t. II, pp. 285-290; Petau, *De pelagianorum et semipeliagianorum dogmatum historia*, c. I, 8; Tillemont, *Mémoires*, XIII, 561-569; Harnack, *Dogmengeschichte*, t. III, ch. IV, § 3, *Der pelagianische Kampf*, pp. 156-205.

2. Tillemont, XIII, 569. Il s'agit d'un prêtre du nom de Rufin, qui séjourna à

On s'en souvient, c'est l'évêque de Mopsueste qui est le véritable auteur du nestorianisme : c'est lui qui a enseigné, avec le plus d'autorité, que le Christ n'est qu'un homme parvenu à un très haut degré de grâce, en qui le Logos habite comme dans un temple. La négation de l'Incarnation l'avait amené naturellement à nier le dogme de la Rédemption et celui du péché originel. Cette doctrine s'accommodait parfaitement avec celle de Pélage : le moine breton la fit sienne. L'*appui que le pélagianisme trouva dans le nestorianisme* fut la seconde cause qui contribua à l'accréditer.

Pélage et Rufin rencontrèrent encore, pour soutenir leurs idées, *un juriste* fort distingué qui appartenait à l'une des premières familles de Rome et qui avait embrassé la vie monastique. Il s'appelait Céleste [1]. On peut dire qu'à partir de cette époque, le pélagianisme se trouva parfaitement réalisé : il avait un corps de doctrine assez consistant et des hommes pour le défendre.

Remarquons, en terminant cette étude, que le pélagianisme apparaît, à son origine, comme une sorte d'exaltation de la vie monastique : cette vie suffit à elle seule pour que l'homme, mis par ailleurs en possession d'un très grand pouvoir moral, puisse arriver à faire son salut.

La réfutation de la doctrine de Pélage, sur le fait de la transmission du péché originel, dans saint Augustin. — Le pélagianisme avait été enseigné à Rome et en Italie par Pélage et Céleste. Ils avaient gagné à leur cause plusieurs évêques italiens, parmi lesquels se trouvait Julien, évêque d'Eclane, en Apulie. Ils étaient ensuite venus propager leur doctrine à Carthage et dans les différentes Églises du Nord de l'Afrique. Ils ne tardèrent pas à entrer en conflit avec saint

---

Rome vers l'an 400. Il ne doit pas être confondu avec le célèbre Rufin d'Aquilée, l'ami puis l'ennemi de saint Jérôme, l'auteur de la traduction latine du *De principiis* d'Origène.

1. Tillemont, XIII, 572.

Augustin. Depuis 413 jusqu'à sa mort, survenue en 430, ce saint Docteur consacra une grande partie de ses écrits à la réfutation du pélagianisme [1].

Quand l'évêque d'Hippone se posa comme le défenseur du dogme de la transmission du péché originel, les pélagiens l'opposèrent à lui-même, en lui faisant remarquer que, dans ses premiers traités, il n'admettait pas ce dogme. Saint Augustin se justifia sans peine, car si, avant 410, il a émis des idées étranges sur l'état de justice originelle, s'il a attribué par exemple à Adam, avant sa faute, un corps éthéré [2], s'inspirant en cela de saint Ambroise qui tenait cette doctrine des Grecs, s'il a émis des opinions différentes sur le mode de transmission du péché originel [3], toujours il a admis un rejaillissement mystérieux de la faute d'Adam sur sa postérité.

---

1. Voici la liste des principaux ouvrages de saint Augustin contre les pélagiens :

De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum ad Marcellinum, l. III, 413.

De spiritu et littera ad Marcellinum, 413.

De natura et gratia ad Timasium et Jacobum, contra Pelagium, 415.

De gestis Pelagii ad Aurelium episcopum, 417.

De gratia Christi et de peccato originali, l. II, 418.

De nuptiis et concupiscentia, ad Valerium comitem, l. II, 419.

Contra duas epistolas pelagianorum, ad Bonifacium, l. IV, 420.

Contra Julianum, l. VI, 421.

De gratia et libero arbitrio, ad Valentinum et cum illo monachos, 426.

De correptione et gratia ad eumdem Valentinum et cum illo monachos hadrumeticos, 427.

De prædestinatione sanctorum liber ad Prosperum et Hilarium primus, 427.

De dono perseverantiæ liber ad Prosperum et Hilarium secundus, 428.

Contra secundam Juliani responsionem opus imperfectum, l. VI, 429.

Les deux écrits de 427 et 428 sont dirigés contre les semipélagiens du sud de la Gaule.

2. Cf. *De Genesi contra manichæos*, l. II, 32; *P. L.*, XXXIV, 213, composé vers 388.

3. Cf. *De libero arbitrio*, l. III, 59; *P. L.*, XXXII, 1299, composé vers 394, où il reconnaît qu'on peut également soutenir le traducianisme et le créatianisme et le *De Genesi ad litteram*, l. X, 39; *P. L.*, XXXIV, 426, composé vers 410, où il se prononce pour le traducianisme. Cette seconde théorie fut celle qu'il conserva, sans enthousiasme pourtant, jusque dans ses derniers écrits.

Après ces premiers démêlés, saint Augustin prit l'offensive. Il s'appliqua à prouver que, par suite du péché du premier homme, tous ses descendants naissent pécheurs. Ses arguments sont tirés soit de la *Sainte Écriture,* soit de la *Liturgie,* soit de la *doctrine des Pères grecs des trois derniers siècles.* Il recourt aussi *à l'autorité des conciles provinciaux,* dont il fait approuver les actes par les papes.

1° *Ses arguments sont tirés de la Sainte Écriture.*

Dans ses *Expositiones in epistolas Pauli*, composées vers l'an 410, Pélage avait interprété le *in quo omnes peccaverunt* du chapitre V dans un sens qui parut inadmissible à l'évêque d'Hippone. Pélage donnait à cette construction *in quo* le sens causatif de *quia* et lui refusait le sens relatif de *in eo in quo*. Puis il disait que tous les hommes meurent, parce que tous commettent des péchés personnels à l'exemple d'Adam, *in quo omnes peccaverunt* « *propter imitationem dictum* ».

Dans le *De peccatorum meritis*[1], saint Augustin soutint le sens relatif de *in quo*. Dans ce même traité, toujours en interprétant la doctrine de saint Paul, il montra que tous les hommes naissent pécheurs par suite du péché d'Adam[2].

2° *Ses arguments sont tirés de la Liturgie.*

Dans le *De nuptiis,* saint Augustin apporta en faveur du

---

1. *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum, ad Marcellinum*, l. III, 14; *P. L.*, XLIV, 194 : « *In quo omnes peccaverunt..... siquidem in Adam omnes tunc peccaverunt quando in ejus natura, illa insita vi qua eos gignere poterat, adhuc omnes ille unus fuerunt.* »

2. Cette exégèse augustinienne a prévalu jusqu'au XVIIe siècle, où elle fut attaquée par Richard Simon, *Hist. crit. des commentateurs du N. T.*, ch. XX. Il faut bien remarquer que saint Augustin, tout en soutenant le sens relatif de *in quo omnes peccaverunt*, n'entendait pas puiser la doctrine de la transmission du péche dans ce texte. Il croyait à ce dogme parce qu'il appartenait à la foi de l'Église. Mais il prétendait en trouver une justification dans ce texte. Cette attitude est celle de tous les Pères. Ils sont avant tout des témoins de la foi de l'Église de leur temps. Leur témoignage vaut souvent beaucoup mieux que la justification qu'ils essaient d'en faire. D'ailleurs, il arrive souvent que les Pères citent l'Écriture à l'appui de leur doctrine, sans que, pour cela, ils aient l'intention de donner une preuve de ce qu'il avancent. Elle est, pour eux, une simple parole d'édification.

dogme du péché originel, une preuve tirée des rites du Baptême. « C'est à bon droit, dit-il, que le diable est exorcisé dans les petits enfants. Ils renoncent au démon, non par leur bouche mais par celle de ceux qui les portent, *per corda et ora gestantium*..... Qu'est-ce donc qui les tient enchaînés au pouvoir du diable, sinon le péché..... Et pourtant ils n'ont commis aucun péché mortel. Reste donc le péché originel qui les tient sous la puissance du diable, tant qu'ils n'ont pas été régénérés[1]. »

3° *Ses arguments sont tirés de la doctrine des Pères des trois derniers siècles.*

L'argument qui précède était dirigé contre Julien d'Eclane, qui ne sut pas y répondre. Mais il persistait à se donner comme le véritable héritier de la pensée des Pères, en d'autres termes, comme le représentant de la foi de l'Église. De plus, il ne se lassait pas de reprocher à saint Augustin d'enseigner la transmission d'une tache héréditaire, moins pour soutenir la foi traditionnelle que pour faire triompher l'erreur des manichéens, dont il avait été autrefois l'illustre représentant[2].

Ce grief alla droit au cœur du saint évêque. Il y avait déjà répondu dans le *De nuptiis*. Comment, s'écrie-t-il, peut-on me faire ce reproche? Le manichéisme enseigne que la

1. *De nuptiis et concupiscentia,* l. I, 22; *P. L.*, XLIV, 427. Ce texte a une très grande portée doctrinale. Il contient la doctrine de saint Augustin sur le péché originel, sur le baptême des enfants et même sur la fonction très active qui doit remplir le parrain, qui est celle de renoncer au démon au nom de l'enfant. Si l'on veut se faire une idée de la notion du péché originel d'après saint Augustin, rapprocher ce texte de cet autre du *De peccatorum meritis*, l. III, 14; *P. L.*, XLIV, 194 : « *Nec sic dicuntur ista aliena peccata, tanquam omnino ad parvulos non pertineant.....; sed dicuntur aliena, quia nondum ipsi agebant vitas proprias, sed quidquid erat in futura propagine, vita unius hominis continebat.* »

2. Saint Augustin avait en effet appartenu à la secte des manichéens, depuis sa dix-neuvième année jusqu'à sa vingt-huitième. A partir de ce temps, il commença à suivre la prédication de saint Ambroise, à Milan. De plus, il se mit à étudier le néoplatonisme chrétien qu'il finit par accepter définitivement. Il reçut le baptême, pendant les fêtes de Pâques de l'année 387. Il avait alors 33 ans.

nature humaine est essentiellement mauvaise, parce qu'elle est constituée par une âme unie à la matière qui est un principe mauvais. Or ce n'est pas cela que je dis. Je prétends que Dieu a créé une nature bonne, mais le mal a été introduit dans le monde, par le péché du premier homme[1].

Deux ans plus tard, il publia un grand ouvrage *Contra Julianum libri VI,* où il se justifiait de toutes les accusations portées contre lui par Julien. Dans le livre premier il montre toute la différence qui existe entre la doctrine qu'il soutient au nom de la foi et le manichéisme. Puis, afin de bien établir que son enseignement est celui de la Tradition chrétienne, il réunit dans un second livre tous les textes favorables au rejaillissement de la faute d'Adam qui se trouvent dans les écrits de saint Irénée, de saint Cyprien, de saint Hilaire, de saint Basile, de saint Grégoire de Nazianze, de saint Ambroise. Il conclut son travail par cette admirable péroraison : « *His igitur eloquiis et tanta auctoritate sanctorum, profecto aut sanaberis, Dei misericordia donante, quod quantum tibi optem, videt qui faciat : aut si quod abominor, in eadem quæ tibi videtur sapientia, et est magna stultitia, perduraveris, non tu judices quæsiturus es, ubi causam tuam purges; sed ubi tot sanctos doctores egregios atque memorabiles catholicæ veritatis accuses, Iræneum..... ceterosque socios ac participes eorum, insuper et universam Christi Ecclesiam, cui divinæ familiæ dominica cibaria fideliter ministrantes, ingenti in Domino gloria claruerunt*[2]. » C'est la

1. *De nuptiis et concupiscentia*, l. II, 50; *P. L.*, XLIV, 465-466 : « ..... *hoc enim manichæi asserere voluerunt et non creaturam Dei factam de nihilo, sed ipsam naturam Dei malis omnibus implere conati sunt.* [Hoc falsum est]. *Non enim ortum est malum nisi in bono, nec tamen summo et immutabili, quod est natura Dei, sed facto de nihilo per sapientiam Dei. Est itaque per quod homo divino operi vindicetur, quia non esset homo, nisi divino opere crearetur; malum autem non esset in parvulis, nisi voluntate primi hominis peccaretur, et origine vitiata peccatum originale traheretur.* »

2. *Contra Julianum*, l. II, 37; *P. L.*, XLIV, 701-702.

première preuve de Tradition, à proprement parler, qu'on puisse citer dans l'histoire de la théologie. Saint Augustin en appelle aux témoins de la foi de l'Église et à l'Église elle-même, vivifiée par la communion au Christ, témoin et gardienne de la vérité.

Julien d'Éclane se retranchait derrière l'autorité de saint Jean Chrysostome qui, disait-il, n'avait pas admis la doctrine de la tache héréditaire. Mais saint Augustin expliqua sans peine les doctrines de ce saint Docteur[1]. Le dogme de la transmission du péché a donc été non seulement affirmé, mais de plus, intentionnellement démontré par saint Augustin. Dans toute cette controverse, il ne veut s'appuyer que sur la foi traditionnelle : il se défend vigoureusement contre l'accusation qui lui est faite de parler en philosophe.

4° *Il recourt à l'autorité des conciles provinciaux.*

Dès le commencement de la lutte qu'il dut soutenir contre Pélage, saint Augustin avait pris soin de réunir un concile provincial, à Milève, où le dogme de la transmission du péché avait été défini. Innocent Ier avait reconnu, sans restriction, les Actes de ce concile. A la réception de la la lettre d'approbation, saint Augustin s'était écrié, à la fin d'un sermon : « Des rescrits sont venus de Rome, la cause est terminée[2] » (417).

Et pourtant, la lutte était si peu terminée qu'elle commençait

1. *Contra Julianum*, l. I, 22 ; *P. L.*, XLIV, 655-656. Voir plus haut l'étude qui a été faite sur le dogme de la transmission du péché chez les Pères de l'Église d'Orient du IIe au Ve siècles.

2. *Sermo* CXXXI, 10; *P. L.*, XXXVIII, 734 : « *Quod ergo dictum est de Judæis, hoc omnino in istis* [pelagianis] *videmus. Zelum Dei habent... Fratres mei, compatimini mecum. Ubi tales inveneritis, occultare nolite, non sit in vobis perversa misericordia... Redarguite contradicentes et resistentes ad nos perducite. Jam enim de hac causa duo concilia missa sunt ad Sedem Apostolicam : inde etiam rescripta venerunt. Causa finita est : utinam aliquando finiatur error ! Ergo ut advertant monemus, ut instruantur docemus, ut mutentur oremus.* » Il faut bien se garder de diminuer la valeur de cet important document. Il est assez significatif par lui-même. Saint Augustin estime que maintenant que les Actes du concile de Milève ont été approuvés par le pape, la question de principe est tranchée, en d'autres termes, que la doctrine pélagienne sur le péché originel est une erreur.

à peine. D'abord les pélagiens eux aussi en appelèrent à Rome. Puis le pape Zosime, successeur d'Innocent Ier, circonvenu par Céleste, blâma les Pères du concile de Milève, sans pourtant contredire la lettre d'approbation de son prédécesseur. Saint Augustin resta une année entière, sans recevoir de nouvelles de Rome. Il était découragé. On dit même qu'il songea à donner sa démission[1]. Il se décida à convoquer le concile plénier de Carthage de 418, où de nouveau le dogme de la transmission du péché fut défini de la manière la plus formelle. Qu'allait-il se passer dans l'Église d'Afrique, si le pape Zosime persévérait dans son attitude[2] ? N'était-on pas à la veille d'un schisme? Or, avant de se séparer, les Pères du concile apprirent que le Souverain Pontife, reconnaissant enfin qu'il avait été circonvenu par Céleste, venait de réunir un concile à Rome, où il avait anathématisé le pélagianisme. On envoya au pape Zosime les Actes du concile de Carthage. Il les approuva avec empressement et sans réserve[3]. C'était la condamnation officielle du pélagianisme[4]. Dans la suite, cette doctrine prit une

1. Tillemont, *Mémoires*, XIII, 727-728

2. La conversion presque subite du pape Zosime à l'augustinisme a toujours paru un fait extraordinaire. On a dit que saint Augustin avait invité l'empereur Honorius, par l'intermédiaire du comte Valère, avec lequel il était lié, à intervenir en faveur des doctrines de l'Église d'Afrique. Il paraît bien qu'il y eut une démarche de l'empereur auprès du pape. Mais ce qui est absolument faux, c'est ce qu'on insinue dans la suite, en donnant à entendre que le pape n'aurait changé d'avis que sous la pression exercée sur lui par l'empereur.

3. Denz., can. 2, 65 : « *Ut quicumque parvulos recentes ab uteris matrum baptizandos negat, aut dicit in remissionem quidem peccatorum eos baptizari sed nihil ex Adam trahere originalis peccati, quod regenerationis lavacro expietur, unde sit consequens ut in eis forma baptismatis « in remissionem peccatorum » non vera sed falsa intelligatur, A. S.* »

4. Pélage disparaît de la scène de l'histoire en 418. Une tradition incertaine, rapportée par Marius Mercator, prétend qu'il alla se réfugier en Orient, et qu'il y fut condamné par un concile réuni à Antioche. Quant à Céleste, il demeura en Afrique jusqu'en 424. Il revint ensuite à Rome, où il essaya, sans y réussir, de se faire réhabiliter auprès du pape Célestin. Il vint, lui aussi, se cacher en Orient. Julien d'Éclane soutint la lutte, pendant plusieurs années. Finalement il s'en alla en Cilicie, auprès de Théodore de Mopsueste, puis à Constantinople, auprès de Nestorius. Celui-ci l'accueillit avec la plus grande bienveillance, à condition qu'il reconnût que, par suite du péché d'Adam, nous naissons tous dans un état de déchéance. Le

forme de plus en plus adoucie qui a reçu le nom de semipélagianisme.

On peut dire qu'à partir de 418 la doctrine de la faute héréditaire est définitivement fixée dans l'Église. Mais si l'on croit universellement au fait de la transmission de la faute d'Adam, qu'il reste encore d'obscurités sur la nature de ce péché. Ainsi, de même que Tertullien, saint Augustin identifie le péché originel avec la concupiscence. Pourtant il enseigne que le baptême remet non seulement les péchés actuels, mais aussi le péché originel et par suite la concupiscence. Que signifie ce langage ? Saint Augustin prend soin de nous l'expliquer. Il est bien évident, écrit-il, que le baptême ne fait pas disparaître la concupiscence : elle demeure après comme avant la réception du sacrement. Seulement il se fait qu'elle perd son caractère de culpabilité, son *reatus culpæ*[1]. De plus, saint Augustin ne voit pas d'autre moyen d'expliquer la propagation du péché originel qu'en recourant au traducianisme. Ce sont là deux théories dont le dogme s'affranchira dans la suite.

Le dogme de la transmission du péché originel, à l'époque du concile de Trente. — Cette doctrine avait été si fortement établie par l'évêque d'Hippone que, après lui, personne ne songea plus à la nier. Les Pères des siècles suivants et plus tard les théologiens s'occupèrent beaucoup du dogme du péché originel. Ils s'appliquèrent à rechercher soit les conditions faites au premier homme avant et après sa chute, soit la nature de sa faute, soit le mode selon lequel le péché se transmettait. Aucun d'entre eux ne mit en doute l'existence de la faute héréditaire.

Les réformateurs du XVIe siècle furent les premiers à attaquer de nouveau cette doctrine. Ils le firent d'une manière

---

concile d'Éphèse de 431, qui condamna la christologie de Nestorius, formula aussi deux canons (can. 2 et 4) contre la doctrine de Pélage et de Céleste. Cf. HEFELE, *Hist. des conciles*, t. II, p. 384, 388.

1. *De nuptiis et concupiscentiâ*, l. I, 27-29 ; *P. L.*, XLIV, 429-430.

très différente. Calvin exagéra la doctrine de saint Augustin, en disant que par suite de la faute d'Adam la nature humaine est foncièrement viciée. Toute l'activité morale de l'homme se trouve être sous l'empire de la concupiscence. Dès lors il lui est impossible de faire un acte qui ne soit pas un péché. Les sociniens reproduisirent la doctrine de Pélage. Zwingle prit une doctrine intermédiaire. La faute du premier homme, disait-il, n'a pas été transmise à ses descendants. Il est en effet de la nature d'une faute d'être personnelle. Néanmoins, par suite de la faute d'Adam, nous naissons soumis à toutes sortes de misères.

Ce fut contre les sociniens et les zwingliens que le concile de Trente définit le dogme de la transmission du péché originel, par la formule précise qui a servi de point de départ à cette étude[1].

Conclusion sur le mode de développement de ce dogme. — A la fin de cette étude, il est permis de se demander comment le dogme de la transmission du péché originel est allé n se précisant, en se déterminant de plus en plus.

Le péché originel est un *péché habituel* dans lequel naissent tous les hommes, par suite de leur descendance d'Adam pécheur. Voilà le dogme défini par le concile de Trente, mais déjà affirmé, presque avec la même rigueur de termes, par le concile plénier de Carthage de 418. Or il s'agit de rechercher quelle a été la marche du développement de ce dogme.

C'est une croyance ou une foi vivante dans l'Église, depuis saint Paul, que, par suite du péché d'Adam, nous naissons tous pécheurs. Mais cette croyance, bien que vivante, est pour ainsi dire absorbée dans la foi au Christ-Dieu, que l'on s'applique à défendre, à préciser, et plus encore dont on se préoccupe de vivre. Même état d'âme ou de conscience

1. Theiner, *Acta concilii trid.*, t. I, *Post sess. IV.*

chrétienne aux temps de saint Irénée, de Tertullien, des Cappadociens. Pourtant cette croyance qui, à force de demeurer au second plan, eût fini par s'obscurcir, commence à se raviver au cours de la lutte de saint Irénée et de Tertullien contre Marcion. L'interprétation origéniste que lui donnent les Cappadociens, en augmente la vitalité. Survient alors la controverse pélagienne qui prend directement à partie la croyance au péché originel, en lui reprochant d'être sortie du manichéisme.

Au cours de la polémique augustinienne, cette croyance s'affirme dans la conscience chrétienne. Elle devient même, pendant quelque temps, la foi prédominante, celle qu'il faut avoir en soi, si l'on veut être chrétien. En même temps cette croyance se précise. Quel est le mode de cette précision?

Que l'on suppose deux philosophes, dont l'un est aristotélicien et dont l'autre est kantien. Évidemment ces hommes, partant de principes diamétralement opposés, ne pourront pas s'entendre. Mais il se fera que, dans la discussion à laquelle ils se livreront, ils seront amenés tous deux à analyser davantage leur pensée, à l'exposer plus complètement. Chacun des deux systèmes se développera par réaction contre le système opposé et non par compénétration du premier dans le second.

Or il en a été ainsi du développement de la croyance ou de la foi au péché originel. Pour parler d'une façon plus théologique mais nécessairement plus abstraite, disons qu'il en a été ainsi du développement de *l'élément représentatif* que contient nécessairement la croyance ou la foi au péché originel et de la formule par laquelle il s'exprime, ce qui constitue ce qu'on appelle à proprement parler le dogme du péché originel.

Mais revenons à notre exemple d'une discussion entre un kantien et un aristotélicien. L'un et l'autre sont donc amenés à analyser davantage leur pensée, à la préciser, à la développer. Cependant il pourra se faire qu'il y ait parfois *apparence d'insertion*, de *compénétration* du premier système dans le

second. Ce sera quand le défenseur de l'un des deux systèmes, du kantisme, si l'on veut, présentera une idée réellement contenue dans la compréhension du système opposé, soit l'aristotélisme, mais *inaperçue* jusque-là par le défenseur de cette philosophie. La discussion l'amènera ainsi à prendre une plus grande connaissance de son système, ou bien, pour employer une expression plus psychologique et plus vraie, il sera peu à peu amené, par l'effort de son intelligence, à prendre *une conscience plus réfléchie* et par suite *plus explicite* de la pensée qu'il a acceptée et qu'il soutient.

Il en a été ainsi du dogme du péché originel[1]. Dans sa controverse avec Pélage et surtout avec Julien d'Éclane, saint Augustin en est venu à apercevoir dans le dogme du péché originel des aspects restés jusqu'à ce temps complètement obscurs. C'est ainsi qu'il a vu très nettement, bien que les calvinistes et les jansénistes disent le contraire, que le péché originel ou la concupiscence ne viciait pas *essentiellement* la nature humaine, que le péché originel ou la concupiscence ne pouvait être qu'un *accident* de la nature humaine, *créée bonne* et *demeurée bonne*, parce qu'elle est restée *en possession de la liberté morale*. Cet accident est survenu par suite de la faute du père de la race humaine. De même, il a été amené à affirmer que la propagation du péché originel ne pouvait être, en aucune façon, le fait de Dieu. Il a préféré invoquer l'hypothèse du traducianisme, plutôt que d'accepter une pareille assertion, qui lui semblait favoriser le manichéisme. Ainsi, grâce à l'action

1. Que l'on veuille bien remarquer que l'on n'a nullement l'intention de généraliser ce mode de développement, en l'appliquant à tous les dogmes catholiques. L'unique objet de cette conclusion est de préciser le mode de développement du dogme du péché originel. L'auteur de ce travail est persuadé qu'il y a eu plusieurs modes ou lois de développement de nos dogmes. Aussi, à la fin de chacune de ses plus importantes études, se préoccupera-t-il de préciser la loi du développement du dogme qu'il aura considéré. Ce travail permettra de faire, en dernier lieu, un essai de classification des dogmes, d'après les lois de leur développement. Il est bien évident qu'une synthèse de ce genre suppose préalablement une analyse très minutieuse.

doctrinale de saint Augustin, non seulement le dogme du péché originel s'est précisé, mais il a subi un *véritable développement*, en ce sens qu'on a aperçu dans ce dogme *des aspects nouveaux* auxquels on n'avait pas encore songé, d'une façon bien attentive, dans l'Église d'Occident.

Remarquons, en terminant cette étude, que tout en se développant, ce dogme a conservé une *homogénéité parfaite,* et cela, malgré des influences qui, humainement parlant, auraient dû le faire dévier. C'est l'influence du gnosticisme valentinien et marcionite d'une part; d'autre part, c'est celle de l'origénisme; c'est en troisième lieu la double influence du manichéisme et du pélagianisme. Puis, le développement de ce dogme s'est accompli parfois *à l'insu des hommes*, qui, au milieu de leurs querelles, se troublaient au point de ne plus savoir de quel côté tourner la tête, ainsi que cela s'est passé au temps du concile plénier de Carthage. Aussi bien, le développement de ce dogme semble-t-il *contenir l'exigence* d'une cause supérieure au seul jeu des causes contingentes, qui ait présidé à sa marche. Cette cause ne peut être que Notre-Seigneur Jésus-Christ, vivant dans l'Église et par l'Église, pour continuer de l'instruire et de la préserver de toute erreur. C'est ainsi que l'histoire du développement du dogme rend sans cesse en quelque sorte sensible l'action du Maître continuant de coopérer avec ses disciples à la tâche intellectuelle et morale qu'il leur a confiée.

ARTICLE II

Le mode de transmission du péché originel.

Le péché d'Adam est transmis à tous ses descendants. Quel est *le mode* de cette transmission?

La réponse à cette question est conditionnée par l'idée qu'on se fait du péché originel. Saint Augustin qui le faisait consister dans la concupiscence, ne pensait pas qu'on pût expliquer la transmission de ce péché autrement que par le *traducia-*

nisme. Saint Thomas qui voyait la faute héréditaire principalement dans la privation de la justice originelle, l'expliquait par une sorte de *droit de représentation* de toute l'espèce humaine conféré à Adam.

Ce sont les deux solutions principales données à l'explication du mode de transmission du péché d'Adam[1].

Solution de saint Augustin. — Le manichéisme qui apparut vers le milieu du IIIe siècle, appartenait au même courant d'idées que le gnosticisme. Seulement, pour expliquer l'origine du monde, les partisans de cette doctrine ne recouraient plus à toute une série d'éons intermédiaires ; ils plaçaient

---

1. Notons, en terminant ce prélude, que l'opinion de saint Augustin, demeurée libre pendant plusieurs siècles, a été de plus en plus désavouée par l'Église. Différents documents émanés de Léon IX, de Benoît XII, l'ont désapprouvée. Rosmini renouvela, sous une forme pourtant très adoucie, la théorie augustiniennne. La génération humaine, disait-il, est apparemment la même que la génération des simples animaux. L'effet doit être le même. Elle a donc pour terme la production d'une âme sensitive. Mais dans l'homme cette âme sensitive devient une âme intellectuelle. Comment ce résultat est-il obtenu ? L'âme sensitive devient intellective, disait Rosmini, grâce à une illumination qui est produite en elle par Dieu. Cette illumination n'est pas autre chose que le reflet de la splendeur de la majesté de Dieu, une sorte de participation à la divinité elle-même, ce que Rosmini appelait l'être idéal : « ... *La generazione dell' anima umana si può concepire per gradi progressivi dall' imperfetto al perfetto, e però che prima ci sia il principio sensitivo, il quale giunto alla sua perfezione colla perfezione dell' organismo, riceva l'intuizione dell' essere e così si renda intellettivo e razionale* ». *Teosofia*, vol. I, n. 646.

Or cette manière d'expliquer l'origine de l'âme raisonnable a été condamnée par le Saint Office, dans le décret du 7 mars 1888. Voici les trois propositions qui avaient été soumises à cette congrégation et qui furent censurées par elle :

XX. « *Non repugnat ut anima humana generatione multiplicetur ; ita ut concipiatur eam ab imperfecto nempe a gradu sensitivo, ad perfectum, nempe ad gradum intellectivum, procedere.* »

XXI. « *Cum sensitivo principio intuibile fit esse, hoc solo tactu, hac sui unione, principium illud antea solum sentiens, nunc simul intelligens, ad nobiliorem statum evehitur, naturam mutat, ac fit intelligens, subsistens atque immortale.* »

XXII. « *Non est cogitatu impossibile divina potentia fieri posse, ut a corpore animato dividatur anima intellectiva, et ipsum adhuc maneat animale : maneret nempe in ipso, tamquam basis puri animalis, principium animale, quod antea in eo erat veluti appendix.* » Denz., 1755-1757.

le mal directement et de toute éternité en face de Dieu ; ils le faisaient, selon la parole de Tite de Bostra, *incréé* en face de l'*incréé divin*, Κακίαν ἀντέστησεν αὐτῷ ἀγένητον ἀγενήτῳ [1]. Le mal incréé est appelé tantôt la matière, tantôt le prince de ce monde ou Satan. Le bien incréé qui lui est opposé est appelé le principe lumineux. Or ces deux principes sont en lutte de toute éternité. La matière, prise d'un étrange amour pour la lumière, voudrait s'unir à elle. Le principe lumineux cherche à se défendre. Dans la lutte qu'il engage, il laisse échapper des parcelles lumineuses dont la matière s'empare immédiatement et qu'elle enveloppe de sa masse lourde et incohérente. Dès lors, le principe lumineux combat non plus seulement pour se défendre, mais pour dégager de la matière les parcelles qu'il a perdues. L'homme est un des êtres de la création dans lequel la lutte se manifeste le plus. Telle est l'origine du mal physique et du mal moral que nous sentons en nous [2].

Dans le même temps, les néoplatoniciens chrétiens de l'École d'Alexandrie enseignaient aussi qu'il y avait dans l'homme deux principes, un esprit enveloppé par de la matière. Ces deux principes, disaient-ils, sont l'un et l'autre naturellement bons : ils ont été créés par le même Dieu éternellement bon. Seulement le père de la race humaine a commis une faute qui a singulièrement modifié cet ordre de choses. Jusque-là l'esprit avait été enveloppé par une matière quasi spiritualisée, par une chair éthérée. Après la faute, l'esprit et la matière éthérée qui l'environnait, se trouvèrent limités et resserrés de toutes parts, par un corps terrestre pesant, aux instincts grossiers, parmi lesquels il faut particulièrement distinguer la concupiscence de la chair. Ce corps

1. Tit. Bost., *Contra Manich.*, l. I, p. 60. Tite, évêque de Bostra, métropole de l'Arabie, écrivait en 360. Il doit sa réputation littéraire à son ouvrage en quatre livres contre les manichéens. Cf. Tillemont, *Mémoires*, VII, 382 et ss. ; Dom Ceillier, *Hist. des aut. sacrés et ecclés.*, VI, 43 et ss.

2. Cf. E. de Pressensé, *Manichéisme*, *Encyl. des sc. relig.*, viii.

avec ses tendances animales se transmet par la génération.

Or, cinq années avant qu'il ne reçût le baptême, saint Augustin avait renoncé au manichéisme pour adopter franchement le néoplatonisme chrétien. Cette philosophie religieuse, il la conserva jusqu'à la fin de sa vie. Mais l'étude des épîtres de saint Paul et des écrits des Pères de l'Église d'Afrique, notamment de ceux de Tertullien et de saint Cyprien, l'amena à la modifier en la perfectionnant. C'est ainsi qu'il vit dans la concupiscence non pas seulement un *état de déchéance*, auquel on donnait quelquefois le nom de péché, en prenant cette expression dans un sens tout à fait impropre, mais encore un *véritable péché*. Toutefois ce fut surtout dans l'explication du mode de propagation du péché originel que saint Augustin crut devoir faire des innovations et proposer une théorie tout à fait personnelle.

Selon les néoplatoniciens, la concupiscence étant l'apanage exclusif du corps terrestre, pouvait se transmettre par la génération. Dès que les substances génératrices s'étaient assimilées, Dieu, disaient ceux qui croyaient à la préexistence des âmes dans une chair éthérée, envoyait cette âme dans le corps terrestre qui venait d'être constitué. Dieu, disaient les créatianistes, c'est-à-dire ceux qui pensaient que Dieu créait les âmes en temps opportun, façonnait une âme à son image et à sa ressemblance et la déposait dans la matière préparée par les parents.

Saint Augustin, malgré les pressantes invitations de saint Jérôme, ne put se résoudre à être créatianiste. Comment, écrit-il au docte solitaire de Bethléem, peut-on admettre que Dieu puisse créer une âme de telle sorte qu'elle soit infectée par le péché, du seul fait de son union à la chair. N'est-ce pas outrager la sainteté de Dieu? N'est-ce pas s'exposer aux critiques des manichéens, qui n'hésitent pas à attribuer la création du mal à la divinité elle-même [1]? C'est évidemment

1. *Epistol.* CLXVI, 10; *P. L.*, XXXIII, 725 : « *Doce ergo, quæso, quod doceam, doce quod teneam, et dic mihi si animæ singillatim singulis hodieque*

la crainte de donner prise aux accusations des manichéens qui empêcha saint Augustin d'accepter l'opinion de saint Jérôme.

Aussi préféra-t-il admettre tout simplement le traducianisme. En même temps que les substances génératrices s'unissent et se transforment, écrit-il, elles sont animées par une âme spirituelle qui émane de l'âme des parents comme une lumière vient d'une autre lumière, « *ut eas* [animas] *ex illa una* [animâ Adam] *credas propagando traduci* [1] ». Mais il est sans enthousiasme pour cette théorie, car il se rend compte que lorsqu'on l'examine plus à fond on a peine à concevoir comment l'âme du père peut former celle de l'enfant ou lui être transmise, comme un flambeau en allumerait un autre, sans que le premier ne perde rien de la lumière qu'il communique au second [2].

---

nascentibus fiunt, ubi in parvulis peccent, ut indigeant in Sacramento Christi remissione peccati, peccantes in Adam ex quo caro est propagata peccati: aut si non peccant, qua justitia Creatoris ita peccato obligantur alieno, cum exinde propagatis membris mortalibus inseruntur, ut eas, nisi per Ecclesiam subventum fuerit, damnatio consequatur; cum in earum potestate non sit, ut eis possit gratia Baptismi subveniri. Tot igitur animarum millia, quæ in mortibus parvulorum sine indulgentia christiani sacramenti de corporibus exeunt, qua æquitate damnantur, si novæ creatæ, nullo modo præcedente peccato, sed voluntate Creatoris singulæ singulis nascentibus adhæserunt, quibus eas animandis ille creavit et dedit; qui utique noverat quod unaquæque earum nulla sua culpa sine baptismo Christi de corpore fuerat exitura? Quoniam igitur neque de Deo possumus dicere quod vel cogat animas fieri peccatrices, vel puniat innocentes; neque negare fas nobis sit, eas quas sine Christi sacramento de corporibus exierint, etiam parvulorum non nisi in damnationem trahi; obsecro te, quomodo hæc opinio defenditur, qua creduntur animæ non ex illa una primi hominis fieri omnes, sed sicut illa una uni, ita singulis singulæ. »

1. *Epist.* CXC, *ad Optatum*, 14; *P. L.*, XXXIII, 861. Dans cette même épître, saint Augustin déclare qu'il ne veut pas que l'on confonde son opinion avec le génératianisme de Tertullien. Il n'a pas craint d'enseigner, dit-il, que l'âme humaine résultait de l'assimilation des substances génératrices aussi bien que l'âme des animaux « ..... *quo perversius quid dici potest? Neque hoc Tertullianum somniasse mirandum est, qui etiam ipsum Creatorem Deum non esse nisi corpus opinatur* ».

2. *Ibid.*, 15.

Néanmoins, saint Augustin n'échappa pas aux attaques de Julien d'Eclane. En somme, objecte celui-ci, la génération est le moyen de transmission du péché originel. Dès lors il faut l'interdire et prohiber le mariage. Saint Augustin répliqua dans le *De nuptiis*. Il affirma que la génération était un acte bon, bien qu'il fût toujours accompagné d'un mouvement de la concupiscence [1].

Le grand reproche qu'on a toujours fait au traducianisme, sans qu'il ait pu s'en justifier, est celui-ci. Si l'âme des parents est, spirituelle, elle est simple, c'est-à-dire indivisible. Si elle est indivisible, comment peut-elle se diviser pour permettre la communication d'une partie d'elle-même? Le traducianisme est un système que la philosophie spiritualiste doit nécessairement rejeter.

Et pourtant, si l'on faisait consister le péché originel proprement dit dans la concupiscence, il était bien difficile d'en expliquer autrement le mode de propagation.

Solution de saint Thomas. — A partir de saint Anselme, une nouvelle hypothèse sur la nature du péché originel commença à s'accréditer. On se mit à considérer la faute héréditaire dans la privation de la justice originelle. On ne savait pas trop si on devait la faire consister dans la privation de toute la justice originelle ou dans la privation d'une partie seulement, ni dans la privation de quelle partie; néanmoins cette nouvelle idée était lancée : elle devait être de plus en plus favorablement accueillie.

Timidement, semble-t-il, et comme s'il avait craint de rompre avec la doctrine de saint Augustin, saint Thomas accepta la doctrine de saint Anselme. Il fit avant tout consister le péché originel dans la privation de la justice originelle. Nous reviendrons plus loin sur ce sujet.

Pour expliquer le mode de transmission du péché originel,

1. *De nuptiis*, l. II, 25; *P. L.*, XLIV, 560.

saint Thomas songea à la théorie du *droit de représentation*. Le premier homme, écrit-il, était vis-à-vis de Dieu le fondé de pouvoirs de toute sa descendance, *quoddam principium totius humanæ naturæ* [1]. S'il persévérait dans le bien, tous les hommes seraient, comme lui, constitués dans l'état de justice originelle. Mais s'il commettait le péché, la faute serait imputable à tous les hommes, c'est-à-dire que tous devraient en répondre, comme le font les citoyens d'un état qui prennent à leur charge la conduite de leur ambassadeur : aussi naîtraient-ils dépouillés de toute faveur préternaturelle et surnaturelle.

Déjà cette explication avait été donnée par saint Paul qui avait fait, lui aussi, du premier homme, le *représentant juridique* de toute l'humanité : elle avait été reprise par quelques Pères, notamment par saint Irénée. Depuis saint Thomas, elle a toujours été reçue dans la théologie catholique.

Il importe, en terminant cette étude, de signaler deux doctrines excessives, dont on ne s'éloigne pas suffisamment dans la prédication.

Quelque temps avant l'ouverture du concile de Trente, le dominicain Catharin, dans un livre devenu célèbre et intitulé *De casu hominis et peccato originali,* se mit à attaquer toutes les différentes théories qui avaient été proposées, pour expliquer la nature du péché originel. Il critiqua aussi bien

1. *Quæst. disput. de malo,* q. IV, a. 1 : « *Est autem considerandum, quod primo homini in sua institutione datum fuerat divinitus quoddam supernaturale donum, scilicet originalis justitia, per quam ratio subdebatur Deo, et inferiores vires rationi, et corpus animæ. Hoc autem donum non fuerat datum primo homini ut singulari personæ tantum, sed ut cuidam principio totius humanæ naturæ, ut scilicet ab eo per originem derivaretur in posteros. Hoc autem donum acceptum primus homo per liberum arbitrium peccans amisit eo tenore quo sibi datum fuerat, scilicet pro se et pro tota sua posteritate. Defectus ergo hujus doni totam ejus posteritatem consequitur et sic iste defectus eo modo traducitur in posteros quomodo traducitur humana natura : quæ quidem traducitur non quidem secundum se totam, sed secundum aliquam sui partem, scilicet secundum carnem, cui Deus animam infundit.* »

celle de saint Augustin que celles de saint Anselme ou de saint Thomas. A toutes, il reprocha de faire consister le péché originel dans la seule privation ou d'un don préternaturel, comme celui de l'immunité de la concupiscence, ou d'un don surnaturel comme celui de la justice originelle. Cette simple privation, dit-il, ne suffit pas pour que nous soyons formellement pécheurs. C'est la peine du péché, ce n'est pas le péché. Tout péché est un acte volontaire. Le péché originel, comme tout autre péché, doit être placé dans un acte. Mais alors quel est cet acte? La réponse est on ne peut plus simple. « Cet acte, dit Catharin, n'est autre que *la prévarication* commise par notre premier père, c'est-à-dire *la manducation du fruit défendu.* C'est cet acte qui est *notre péché* et c'est ce péché qui est en nous, parce que, aux yeux de Dieu, nous avons agi d'une certaine manière avec notre premier père [1]. »

Ainsi, selon cet auteur, tous les hommes naissent pécheurs, parce qu'ils sont censés, devant Dieu, avoir agi avec Adam, parce qu'ils ont agi avec Adam, *moraliter loquendo.*

Or cette théorie paraît bien difficile à soutenir [2]. Il est vrai que lorsque des citoyens chargent un mandataire d'agir en leur nom, ils participent à ses actes d'une manière indirecte : ils sont, dit-on, la *cause morale* des actes de leur délégué. Mais Adam n'a pu agir à la manière d'un *mandataire délégué par les hommes,* puisque ceux-ci n'existaient pas encore ; il n'a pu être *délégué que par Dieu.* Aussi, les hommes n'ont pu coopérer à l'acte du mandataire que par la volonté que Dieu a bien voulu leur attribuer. Il est évident qu'une telle

1. *De Casu hominis et peccato originali,* Disp. V, p. 183 : « *Sed nullus actus noster proprius talis fingi potest nec alius..... nisi illa primi patris nostri prima prævaricatio actualis, id est illa vetiti fructus comestio..... Hæc ergo sola dicenda est peccatum nostrum quod et in nobis aliquam certe habet rationem culpæ quia aliquo modo in patre eramus coram oculis Dei.* »

2. Cette théorie, admise par Salméron, le compagnon de saint Ignace, très critiquée par Bellarmin, qui lui reprocha d'être en opposition avec le canon 2e de la sess. Ve du concile de Trente, fut reprise, au XVIIIe, par les jésuites de Würzbourg. Elle est aujourd'hui complètement discréditée.

attribution de volonté ne saurait être entendue que dans un sens très large, sinon tout à fait métaphorique. Le péché d'Adam, chez ses descendants, n'est à vrai dire *volontaire en aucune façon*. Pourtant les hommes sont pécheurs, mais d'un péché qui appartient à l'espèce du péché habituel, comme on l'a montré au commencement de cette étude.

Reprenant, en les exagérant encore, les doctrines de saint Augustin, Jansénius en était venu, lui aussi, à affirmer que tous les hommes avaient actuellement pris part à la faute d'Adam. C'est que tous les hommes étaient en Adam non seulement moralement mais encore physiquement, *physice seu seminaliter*.

Idées à développer dans la prédication ou dans l'apologétique. — 1° Exposer la doctrine du péché originel, en montrant que ce péché consiste non pas dans un acte, mais dans un état. Nous naissons privés des faveurs surnaturelles et préternaturelles, dans lesquelles Dieu voudrait que nous fussions constitués, dans lesquelles il nous établirait, dès notre apparition en ce monde, si le père de la race humaine n'avait pas commis le péché.

2° Exposer la doctrine de saint Paul. La mort est le prix du péché, d'un péché qui a consisté dans la transgression d'un commandement positif. D'Adam à Moïse, à qui Dieu promulgua la loi, les hommes sont morts. C'est donc qu'ils ont transgressé un commandement positif, non pas personnellement, puisque ce commandement n'avait pas encore été donné, mais dans la personne du père de la race humaine, qui, lui, avait reçu un précepte grave.

3° Par mode de conférences faites à des étudiants ou dans des *tracts* destinés au public qui se passionne pour l'étude de l'histoire des Religions, montrer toute la puérilité de certaines synthèses doctrinales que les rédacteurs du *Volume*, des *Annales de la Jeunesse laïque*, de la *Coopération des idées*, présentent ou ont présentées, chaque mois, aux instituteurs. On y montre ou on y a montré que saint Paul a enseigné la doctrine du péché originel, sous l'influence des idées gnostiques, d'origine persane, reçues à Samarie et en Syrie. On y montre aussi qu'Origène a soutenu la même doctrine sous l'influence du platonisme, que saint Augustin a continué la tradition, sous l'influence du manichéisme et, pourrait-on ajouter, que d'ailleurs la doctrine que l'Église enseigne sur ce point n'est plus la même que celle des origines.

On conclut en montrant la valeur toute relative de ces doctrines. C'est,

dit-on, la forme que le sentiment religieux a prise, dans ces époques lointaines.

Or rien n'est plus contraire, sinon aux apparences, du moins à la réalité des faits. Saint Paul continue la tradition juive et, lorsqu'il la complète ou la précise, il induit toutes ses conclusions relatives au péché originel de sa foi au mystère de la Rédemption. Origène est combattu par ses contemporains : ses écrits sont corrigés par les origénistes eux-mêmes : ce qui montre assez clairement que, sur ce point, le célèbre Alexandrin s'est séparé de la doctrine de la Tradition. Saint Augustin puise uniquement sa doctrine dans la Tradition et dans sa foi. L'Église affirme le fait du péché originel, maintenant comme dans le passé. Mais les travaux théologiques qui se sont accomplis sous sa direction, nous ont permis de nous faire une idée plus précise sur la nature du péché originel.

Ouvrages à consulter. — Origène, *In Levitic.*, viii, 3; *P. G.*, XII. — *In Rom.*, v, 9; *P. G.*, XIV.

S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XXII, 13; *P. G.*, XXXV.

Tertullien, *De anima*, 40-41; *P. L.*, II; *Corp. Script. eccles. lat.*, XX, pars I.

S. Augustin, *De nuptiis et concupiscentia*, l. I, 22; l. II, 50; *P. L.*, XLIV. — *Contra Julianum*, l. II, 37; *P. L.*, XLIV.

S. Thomas, *Quæst. disput. de malo*, q. IV, a. 1.

Petau, *De pelagianorum et semipelagianorum dogmatum historia*, c. i, 8.

Tillemont, *Mémoires*, XIII, 561, 569, 572, 727 et 728.

Dom Ceillier, *Hist. des aut. sacr. et ecclés.*, VI, 26 ss.

Turmel, *Le Dogme du péché originel, avant S. Augustin*, 1er art., *Rev. d'hist. et de litt. rel.*, 1900, pp. 523-526.

Tixeront, *Hist. des Dogmes*, I, pp. 292-293.

Rosmini, *Teosofia*, vol. I, n. 646.

Boutroux, *Questions de morale et d'éducation, Conférences faites à l'École de Fontenay-aux-Roses*, Paris, 1899.

L'Abbé de Broglie, *Conférences sur la vie surnaturelle*, t. II, confér. 5e.

CHAPITRE III

LES EFFETS DU PÉCHÉ ORIGINEL CHEZ LES DESCENDANTS D'ADAM

Dans son *Commentaire sur l'Évangile de saint Luc,* le vénérable Bède[1] expliquait ainsi la parabole du bon Samaritain. Cet homme qui s'en allait de Jérusalem à Jéricho, représente, disait-il, Adam et en même temps tout le genre humain. Jérusalem représente la cité céleste. Jéricho signifie la ville de l'erreur et du travail pénible. Or Adam et avec lui tout le genre humain consentit, par son péché, à quitter Jérusalem, le séjour de la paix, pour aller à Jéricho, la ville du désordre.

En route, il fut attaqué par des brigands, c'est-à-dire par le diable et les mauvais anges. Ils le dépouillèrent, *despoliaverunt,* en lui enlevant la justice originelle qu'il avait reçue de Dieu, *gloria videlicet immortalitatis et innocentiæ veste privarunt.* Plus que cela, ils l'accablèrent de blessures, ce qui veut dire que portant atteinte à l'intégrité même de sa nature, ils le laissèrent dans un tel état d'accablement qu'il se trouvait condamné à vivre moins de temps, *naturæ humanæ integritatem violando, seminarium quoddam* (*ut ita di-*

---

1. Beda (*Bède*) surnommé le Vénérable (674-735) est le savant le plus distingué de l'Église anglo-saxonne au viiie siècle. Ses commentaires de l'Ancien et du Nouveau Testament sont très curieux et témoignent d'une érudition remarquable. Ses œuvres complètes ont été rééditées par Migne, *P. L.*, XC-XCII.

cam) augendæ mortis, fessis indidere visceribus[1], et qu'il était devenu, pour ainsi dire, l'esclave du péché.

Résumant en deux mots le commentaire du vénérable Bède, les auteurs du moyen âge dirent que le diable et ses anges laissèrent Adam et, avec lui et en lui, tout le genre humain, *spoliatus et vulneratus, spoliatus scilicet in donis gratuitis, vulneratus autem in naturalibus.*

Cette formule eut un très grand succès, à partir du XVIe siècle, dans les différents milieux où l'on soutint les doctrines de Calvin, de Baïus, de Jansénius. Par suite de la faute primitive, disait-on, la nature humaine a été non seulement dépouillée des faveurs surnaturelles et préternaturelles, mais encore elle a été blessée ou amoindrie dans ses dons naturels; elle a perdu la liberté morale ou le pouvoir moral nécessaire et suffisant pour lutter contre la concupiscence.

Les adversaires de cette doctrine furent bien contraints, eux aussi, d'accepter la formule reçue, mais ils l'interprétèrent d'une autre façon. Par suite de la faute primitive, dirent-ils, la nature humaine est *spoliata in gratuitis scilicet gratia stricte dicta;* de plus, elle est *vulnerata in naturalibus, scilicet orbata donis præternaturalibus.* Cette seconde opinion qui a prévalu de plus en plus, depuis la fin du XVIIIe siècle, est celle que la plupart des théologiens modernes ont acceptée.

Il est facile dès maintenant de comprendre toute l'*importance pratique* de la question qui nous occupe. Selon qu'on choisit *l'une ou l'autre de ces deux solutions,* c'est toute l'apologétique du dogme du péché originel que l'on

---

1. *In Lucæ Evangelium Expositio*, l. III; *P. L.*, XCII, 468-469. Pourtant le vénérable Bède fait des réserves lorsqu'il parle de la blessure faite à la nature humaine par le péché originel. C'est ainsi qu'il dit que l'homme pécheur conserve néanmoins le pouvoir naturel d'aimer et de connaître Dieu : « *Semivivum* [hominem] *reliquerunt* [diabolus et angeli mali] *quia beatitudinem vitæ immortalitatis exuere, sed non sensum rationis abolere valuerunt. Ex qua enim parte sapere et cognoscere Deum potest, vivus est homo. Ex qua vero peccatis contabescit et miseria deficit, mortuus idem, lethiferoque est vulnere fœdatus.* »

se trouve obligé de modifier. Examinons cette doctrine de plus près.

Importance pratique de cette question. — Par suite de la faute du père de la race humaine, ses descendants naissent-ils non seulement privés de la justice originelle, mais de plus amoindris dans leurs dons naturels? Tel est l'énoncé de la question.

Afin de mieux en comprendre toute l'importance pratique, que l'on veuille bien tout d'abord se souvenir de cette définition : les dons naturels sont ceux que Dieu se doit à lui-même de donner à l'homme qu'il amène à l'existence, à supposer que tout se passe normalement de son côté. On les a énumérés au commencement de cette étude : ce sont les dons essentiels, puis l'ensemble des moyens nécessaires à un être pour qu'il puisse atteindre sa fin naturelle et, en dernier lieu, les vertus ou habitudes qui résultent de l'exercice des facultés.

Et maintenant, après avoir examiné la misère qui règne dans le monde, se croit-on autorisé à conclure que la nature humaine est amoindrie dans ses dons naturels? Comme d'autre part, Dieu se doit à lui-même de donner à l'homme qu'il crée tous ses dons naturels, à supposer que tout se passe normalement de son côté, on se trouve en droit d'affirmer qu'il a fallu une irrégularité, de la part de l'homme, pour expliquer la conduite de Dieu. De la sorte, l'examen de la misère qui règne dans le monde, fournit la preuve expérimentale de l'existence d'une faute primitive.

Au contraire, l'examen des misères du monde fait-il conclure que la nature humaine n'est pas amoindrie dans ses dons naturels? Comme d'autre part, si Dieu se doit à lui-même de donner à l'homme qu'il crée tous ses dons naturels, il n'est tenu à rien autre chose, l'état actuel de l'homme ne fournit plus la preuve expérimentale de l'existence d'une faute primitive.

Comme on le voit, la solution que l'on accepte condi-

tionne le mode d'apologétique que l'on suivra, dans la défense du dogme du péché originel.

Exposé critique de la première solution. — La première de ces deux solutions peut être entendue d'une façon plus ou moins absolue.

Ou bien on l'acceptera avec tout ce qu'elle contient de particulièrement rigide au sujet de la nature humaine. On dira que l'homme est foncièrement vicié, en ce sens que sa liberté morale est entièrement dominée par la concupiscence. On dira même que, abandonnée à elle seule, c'est-à-dire non secondée par la grâce, elle ne peut faire que des péchés. D'autre part, comme Dieu ne peut réaliser une créature ainsi déséquilibrée que si l'homme en quelque sorte lui impose, par une infidélité, un motif d'agir ainsi, on conclura à l'existence d'une faute accomplie, à l'origine de l'humanité, par le père de la race humaine. Cette argumentation est celle des jansénistes et de Pascal [1]. Remarquons seulement que le point de vue auquel ces auteurs se sont placés dans leur discussion, doit être abandonné. L'Église nie, en effet, que le péché originel ait vicié la nature hu-

1. On connaît le célèbre passage des *Pensées*, Section VII, 434, p. 532 (Édition Brunschvicg) : « Chose étonnante cependant, que le mystère le plus éloigné de notre connaissance, qui est celui de la transmission du péché, soit une chose sans laquelle nous ne pouvons avoir aucune connaissance de nous-mêmes! Car il est sans doute qu'il n'y a rien qui choque plus notre raison que de dire que le péché du premier homme ait rendu coupables ceux qui, étant si éloignés de cette source, semblent incapables d'y participer. Cet écoulement ne nous paraît pas seulement impossible, il nous semble même très injuste; car qu'y a-t-il de plus contraire aux règles de notre misérable justice que de damner éternellement un enfant incapable de volonté, pour un péché où il paraît avoir eu si peu de part qu'il est commis six mille ans avant qu'il fût en être? Certainement rien ne nous heurte plus rudement que cette doctrine; et cependant, sans ce mystère, le plus incompréhensible de tous, nous sommes incompréhensibles à nous-mêmes. Le nœud de notre condition prend ses replis et ses tours dans cet abîme; de sorte que l'homme est plus inconcevable sans ce mystère que ce mystère n'est inconcevable à l'homme ». Cf. *Pensées*, Sect. V, 334; sect. VII, 436, 439, 441, 479, 481, 487.

maine, de façon à assujettir, en elle, la liberté morale à la concupiscence [1].

S'ensuit-il qu'il faille complètement abandonner cette apologétique? Assurément non. Mais si l'on tient à la conserver, il sera nécessaire de la mitiger, en modifiant le point de départ. Voici comment l'on pourra procéder. On dira que la nature humaine, sans être foncièrement viciée, c'est-à-dire sans être placée sous la domination de la concupiscence, possède une liberté morale très amoindrie, trop amoindrie, semble-t-il, pour qu'on puisse dire que l'homme qui apparaît aujourd'hui sur la terre, se trouve dans un état normal. Cette situation, dira-t-on, est inférieure à celle de l'état de pure nature. Aussi bien, Dieu n'a pu créer l'homme dans cet état que parce que celui-ci, par une infidélité, lui a donné un motif d'agir de la sorte.

Mais remarquons bien toutefois que si cette apologétique reste permise, c'est à condition qu'on n'abuse pas de l'avantage qu'elle donne.

D'abord il ne faudra pas commettre d'exagération dans la description de la misère de l'homme. Il ne faudra pas dire, par exemple, que la concupiscence a tellement envahi l'âme humaine qu'il en est résulté, en chacun de nous, un *dérèglement radical*[2], une sorte d'*incapacité native* à faire le

---

1. Le concile de Trente condamne ceux qui soutiennent que le libre arbitre a été détruit par la faute d'Adam : « *Si quis liberum hominis arbitrium, post Adæ peccatum, amissum et extinctum esse dixerit, aut rem esse de solo titulo, imo titulum sine re, figmentum denique a Satana invectum in Ecclesia, A. S.* » Denz., 697. Quelques années plus tard, Baïus fut condamné pour avoir enseigné que les œuvres des infidèles sont des péchés et que les vertus des philosophes sont des vices. Denz., 905.

2. Bossuet, *Défense de la Tradition et des saints Pères*, l. IX, ch. xi : « Reconnaître [la concupiscence], c'est reconnaître dans tous les hommes, dès le principe de leur conception, *ce dérèglement radical*, qui devient si sensible dans le progrès de l'âge, qu'il a même été reconnu par les philosophes païens... » Bossuet est mieux inspiré, bien que quelques images soient encore excessives et que la dernière expression « qu'il ne peut la suivre » doive être corrigée, lorsque dans le *Sermon pour la profession de Mme de la Vallière*, il s'écrie dans un magnifique élan oratoire : « ... O Dieu, qu'est-ce donc que l'homme? Est-ce un

bien moral[1]. Une telle exagération pourrait servir à augmenter l'effet oratoire. Elle n'en mériterait pas moins le reproche d'une doctrine colorée de jansénisme[2].

De plus, sous peine de compromettre la rigueur de la démonstration, il sera bon de noter ce qui suit. L'affirmation d'un amoindrissement de la nature humaine prouve qu'il y a eu un homme pécheur, à l'origine : elle ne prouve pas du tout

---

prodige? Est-ce un composé monstrueux de choses incompatibles? Ou bien est-ce une énigme inexplicable? Non, Messieurs. Nous avons expliqué l'énigme, ce qu'il y a de si grand dans l'homme est un reste de sa première institution; ce qu'il y a de si bas et qui paraît si mal assorti avec ses premiers principes, c'est le malheureux effet de sa chute. Il ressemble à un édifice ruiné qui, dans ses masures renversées, conserve encore quelque chose de la beauté et de la grandeur de son premier plan. Fondé dans son origine sur la connaissance de Dieu et sur son amour, par sa volonté dépravée il est tombé en ruines; le comble s'est abattu sur les murailles et les murailles sur le fondement. Mais qu'on remue ces ruines, on trouvera dans les restes de ce bâtiment renversé et les traces de ces fondations, et l'idée du premier dessein, et la marque de l'architecte. L'impression de Dieu reste encore, en l'homme, si forte qu'il ne peut la perdre et tout ensemble si faible *qu'il ne peut la suivre*, si bien qu'elle semble n'être restée que pour le convaincre de sa faute et lui faire sentir sa perte... »

1. Lacordaire, 64e *Conférence :* « Soit donc, Messieurs, que nous considérions l'homme dans ses rapports avec Dieu, avec ses semblables et avec lui-même, nous y remarquons une *incapacité native* du bien, un état de l'âme injuste et faux... »

2. Ce serait une exagération de dire que cette doctrine a été définie ou bien même seulement recommandée par le concile de Trente. Il est dit dans la *sess. V*, can. 1, Denz., 670, que par suite de sa faute, Adam s'est trouvé « *secundum corpus et animam in deterius commutatum* ». Cette expression signifie qu'il s'est trouvé dans une *situation pire* par rapport à l'état de justice originelle, dans lequel il était mis en possession non seulement de la grâce mais encore des dons préternaturels. Le même concile, reprenant la doctrine du concile d'Orange, can. 13, Hefele, *Hist. des conciles*, t. III, p. 336 (trad. Delarc), déclare à la *sess. VI*, c. I : « ... *Liberum arbitrium minime extinctum, viribus licet attenuatum et inclinatum.* » Mais, si on veut bien lire le contexte, on s'aperçoit vite que le concile enseigne seulement ceci : le libre arbitre de l'homme déchu est affaibli et incliné, c'est-à-dire moins fort pour le bien que celui d'Adam. D'ailleurs les Pères du concile employèrent à dessein ces trois expressions de « *in deterius commutatum, attenuatum et inclinatum* », les préférant à la formule classique « *spoliatum in gratuitis et vulneratum in naturalibus* », afin de ne pas trancher la controverse. Cf. Theiner, *Acta concilii tridentini*, t. I, *Post sess. IV*, p. 146 et *Post sess. V*, p. 239; Pallavicini le secrétaire et l'historien du concile, l. VII, ch. ix.

que les descendants de cet homme pécheur soient eux-mêmes sous le coup du péché. Argumenter ainsi, ce serait même commettre une pétition de principe. Par suite de la constatation que je fais, en moi et en dehors de moi, d'une misère profonde, je me crois autorisé à dire que je suis un être amoindri, dans lequel il y a un désordre naturel. Personne ne peut me contester cette affirmation. D'autre part, je crois en un Dieu infiniment sage, qui ne peut être la cause de cet être ainsi désordonné, ainsi amoindri, que si l'humanité, dans la personne de son premier représentant, lui en a fourni la raison, en commettant une infidélité. J'affirme que le premier homme est tombé dans le péché. Mais c'est tout ce que je puis dire. Rien ne m'autorise à conclure que moi aussi je suis pécheur. Pour qu'il me soit permis d'arriver à cette conclusion, il faudrait que j'eusse affirmé, au début de mon argumentation, que non seulement je suis une créature amoindrie et partant désordonnée, mais que, de plus, je suis un être pécheur. Or l'expérience qui m'a servi de point de départ ne m'a rien appris sur le péché originel. D'ailleurs, si elle m'eût donné quelque renseignement à ce sujet, la discussion fût devenue inutile, puisque j'aurais connu, dès le début, par le seul examen de ce qu'il y a en moi et en dehors de moi, ce que j'étais surtout préoccupé de savoir, c'est-à-dire le fait de la transmission du péché.

Enfin, il faut encore dire qu'on a tort d'attribuer cette apologétique à saint Augustin. Ceux qui procèdent de la sorte n'ont pas assez remarqué que, dans beaucoup de ses écrits, saint Augustin affirme que l'homme a la liberté morale, c'est-à-dire le pouvoir d'agir contre sa mauvaise nature [1]. Lorsqu'il parle de la déchéance de l'homme, il a

1. Dans le *De libero arbitrio*, composé vers 394, saint Augustin disait que ce que l'âme naturellement ignore, ou ce qu'elle ne peut pas naturellement, ne lui est jamais imputé comme une faute : « *Non enim quod naturaliter nescit et naturaliter non potest, hoc animæ deputatur in reatum* », l. III, 64; *P. L.*, XXXII, 1302. Or la pensée du saint Docteur n'a jamais varié sur ce point. Elle était encore la même, en 415, comme on peut le voir dans le *De per-*

presque toujours en vue Adam, perdant par suite de sa faute tous les avantages extraordinaires qu'il avait reçus [1]. En définitive, on peut dire que ce saint Docteur n'a pas traité *ex professo* la question de la diminution de la nature humaine, dans l'ordre de ses propres dons. S'il a affirmé que la nature humaine, livrée à elle seule, ne peut faire que des péchés, il n'a pas entendu dire que la nature humaine, livrée à elle seule, ne puisse faire que des actes motivés principalement par la concupiscence. Il a seulement enseigné que, livrée à elle seule, la nature humaine ne peut faire aucun acte méritoire pour le ciel.

Ainsi, la solution de Pascal, si on prend soin de la mitiger, peut être conservée, à condition qu'on tienne compte des trois observations qui viennent d'être faites [2].

Remarquons encore que s'il est permis de critiquer cette

---

fectione justitiæ hominis, composé à cette époque. Cf. c. IV et VI; *P. L.*, XLIV, 295-298. A la fin de sa vie, il écrivait dans l'*Imperfectum opus*, que l'homme (et ici il parle de l'homme en général) pèche, parce qu'il le veut bien : il peut d'ailleurs aussi ne le vouloir pas : « *Et ita homo creatus est ut et nolle posset et velle, et quodlibet horum haberet in potestate* », l. V, c. XL; *P. L.*, XLV, 1477. Aussi bien, saint Augustin était-il autorisé à soutenir qu'il n'y avait rien de commun entre sa doctrine et celle des manichéens. Cf. *De nuptiis et concupiscentia*, l. II, 50; *P. L.*, XLIV, 465-466. *Contra Julianum*, l. II, 37; *P. L.*, XLIV, 701-702.

1. Voir en particulier le *Contra duas epistolas pelagianorum, ad Bonifacium*, l. I, 4 et 5; *P. L.*, XLIV, 552, où la pensée de saint Augustin est exposée avec la plus grande netteté : « *Dicunt, inquit* [Julianus], *illi manichæi, quibus modo non communicamus, id est toti isti cum quibus dissentimus, quia primi hominis peccato, id est, Adæ, liberum arbitrium perierit, et nemo jam potestatem habeat bene vivendi, sed omnes in peccatum carnis suæ necessitate cogantur. Manichæos appellat catholicos..... Quis autem nostrum dicat, quod primi hominis peccato perierit liberum arbitrium de humano genere? Libertas quidem periit per peccatum, sed illa quæ in paradiso fuit, habendi plenam cum immortalitate justitiam. Propter quod natura humana, divina indiget gratia.....* » Voir aussi le *De natura et gratia*, 56; *Ibid.*, 274.

2. Cette solution a été soutenue par un assez grand nombre de thomistes et en particulier par TOURNELY et par HABERT. KNOLL expose les deux solutions et ne veut pas se prononcer. Cf. *Theol. dogmatico-polem. spec.*, pars II, sectio I, § 216. Hürter rapporte l'opinion de l'un de ses compatriotes, d'après lequel la distinction

solution, même lorsqu'on aura pris soin de la tempérer, ce serait une exagération blâmable que de la condamner purement et simplement. Elle reste une méthode d'apologétique très sérieuse. L'examen de la misère qui règne dans le monde est effrayant et vraiment il sera toujours permis de se demander si Dieu aurait constitué ou bien continuerait de constituer l'homme dans un tel état d'assujettissement à la concupiscence, s'il n'y avait pas eu, à l'origine, une faute ayant attiré sur l'humanité une malédiction universelle.

Cette considération fera toujours impression sur tout homme qui aura été mis à même de souffrir et d'entendre la plainte déchirante de ceux qui l'entourent. Elle pourra laisser indifférent celui à qui tout réussit et qui s'enferme volontiers dans une pensée et dans des sentiments optimistes. Elle le scandalisera peut-être, car il se demandera comment l'on peut bien encore ressentir l'effet d'une malédiction portée contre un homme dont l'existence se perd dans l'infini du passé.

Exposé critique de la seconde solution. — Celui qui accepte

---

entre la nature déchue et la nature pure, ressemble à celle qui existe entre la santé et la maladie. Mais il n'accepte pas cette doctrine et il lui préfère celle de Palmieri. Cf. *Theol. dogm. compendium*, *De Deo creatore*, n. 394 et 395. L'Abbé de Broglie, dans ses *Conférences sur la vie surnaturelle*, t. II, confér. 6e, a très bien exposé toutes les objections que l'on peut faire contre la solution thomiste. On conçoit difficilement ce que pourrait être un affaiblissement des facultés naturelles de l'homme. Ou bien ce serait une corruption essentielle. Alors ce serait la rénovation du système de Baïus et de Jansénius. Ou bien ce serait une dégradation tout à fait accidentelle. Mais ainsi que le faisait déjà remarquer Saint Thomas, *Quæst. disput. de malo*, q. V, a. 2, de tels accidents ne se transmettent pas indéfiniment par l'hérédité ou du moins ils ne se transmettent pas avec le degré de gravité qu'ils avaient chez les parents. D'autre part, quelle aurait pu être la cause de cet affaiblissement accidentel? Un acte positif de Dieu qui aurait décrété dans l'homme, ou bien un changement intrinsèque, ou bien un changement extrinsèque, en donnant au démon un plus grand pouvoir sur nous, ainsi que le dit Billuart, *De ult. fine*, dissert. II, a. 1. Mais rien ne prouve l'existence de ce décret. Au contraire tout s'explique, si l'on dit que Dieu, ayant donné la grâce à l'homme, lui avait aussi concédé, par mode de conséquence, tout un ensemble de dons préternaturels. Le péché entraîna la perte de la grâce et, par suite, la cessation des autres faveurs.

cette seconde solution, dira que l'homme actuel n'est pas amoindri dans ses dons naturels, parce qu'il a la liberté morale d'agir contre les tendances brutales de l'animalité qui est en lui. Sans doute, cette liberté est loin d'être toute-puissante. C'est ainsi que l'Église enseigne que, sans la grâce, nous ne pouvons pas, moralement parlant, observer la loi naturelle tout entière pendant un long temps, ni vaincre les graves tentations [1]. Mais enfin elle est largement nécessaire et suffisante pour que l'homme, qui se préoccupe d'acquérir une éducation physique et morale conforme à ses exigences individuelles, puisse s'élever de plus en plus en perfection, par la mise en œuvre de ses seules forces naturelles et en se servant des moyens naturels qui sont mis à sa disposition.

Il est bien évident que celui qui se fait une telle conception de la nature humaine, perd en même temps la base expérimentale sur laquelle un autre s'appuiera pour prouver l'existence d'une faute primitive. Quel sera son principal argument? Ce sera celui de l'autorité des Saints Livres, de la Tradition et des Conciles. Il affirmera le fait du péché d'Adam et celui de la transmission de ce péché à tous les hommes, en recourant à des raisons historiques. Pourtant il ne devra pas négliger de présenter tout d'abord un tableau de la misère physique et morale de la nature humaine.

Pratiquement, voici comment il procédera. Il commencera par faire une description du malheur de l'homme qui vient en ce monde. Dans cette première partie de son travail, il apportera la plus grande exactitude. Tous, dira-t-il, nous nous rendons compte qu'il existe, en nous, un idéal de vérité et de justice qu'un perpétuel obstacle nous empêche de réaliser pleinement. Cet obstacle en quoi consiste-t-il? Nous ne le savons que trop. Il est constitué par tout un ensemble de tendances qui nous sont communes avec le vulgaire animal. Il en est

1. Denz., 90. Cette doctrine fera l'objet d'une étude spéciale, dans l'exposé de la controverse pélagienne. Cf. 3e partie, a. 1, 2e section.

beaucoup, parmi les hommes, qui se laissent entraîner par cette violente inclination. Il en est d'autres, en grand nombre aussi, qui luttent contre leur mauvaise nature et qui, par des efforts multiples, continus, sagement orientés, parviennent à s'affranchir de plus en plus de leurs passions désordonnées. Mais, de même que ceux qui n'ont pas le courage de résister, ils conviennent qu'il est vraiment difficile de faire le bien et surtout d'y persévérer.

D'où vient donc que nous ayons tant de peine à atteindre ce qui nous paraît être le but de la vie humaine? En d'autres termes, quelle est l'origine de cet obstacle que nous portons et que nous sentons si douloureusement en nous?

Voici la réponse des évolutionnistes. Ce sont, disent-ils, les restes d'une humanité ancestrale, tout entière dominée par des appétits charnels, et qui doivent disparaître dans la suite des siècles, à mesure que l'homme fera effort pour s'élever à une civilisation plus parfaite. C'est une réponse bien hypothétique, scientifiquement parlant, et peu satisfaisante pour l'esprit de celui qui se préoccupe vraiment du grand problème de l'âme humaine. En tout cas, cette hypothèse est contraire à la foi catholique.

Voici, en effet, ce que la foi nous ordonne de croire. D'après le dessein de Dieu, l'homme ne devait pas éprouver une aussi grande difficulté à faire le bien et à persévérer dans l'accomplissement de son devoir. Tout au contraire cette tâche devait lui être rendue très accessible. Aussi, dès l'origine, Dieu avait constitué l'homme dans ce qu'on appelle l'état de justice originelle. Il lui avait donné la grâce, et, comme s'il n'avait pu contenir le mouvement de sa libéralité, cette première faveur toute surnaturelle l'avait amené à combler l'homme de dons préternaturels. Il l'avait, en particulier, doué d'une volonté morale tellement forte, qu'il pouvait dominer sans peine toutes ses passions. Si Dieu s'était plu à orner l'homme de tant d'avantages, c'est qu'il voulait qu'il fût une créature tout à fait supérieure, une sorte de roi de la création, avec lequel il vivrait comme un ami vit avec

son ami. Cette situation privilégiée serait celle de tous les hommes, si le père de la race humaine persévérait dans l'observation du commandement divin qui lui avait été imposé.

Mais le premier homme commit le crime le plus abominable. Oubliant qu'il tenait de Dieu tous les biens qu'il possédait et s'en attribuant à lui-même le mérite, il repoussa Dieu quand il s'offrait à lui dans l'élan de son amour infini. Dieu, dans sa justice, se trouvait obligé de retirer au premier homme toutes les faveurs qu'il lui avait faites et de le laisser en possession de ses seuls dons naturels. C'est aussi dans cet état que devaient naître tous ses descendants.

Ainsi réduits à l'état de pure nature, les hommes se trouvent placés dans une condition qui les met en opposition avec la volonté de Dieu, dans un état de péché. C'est qu'en effet le dessein de Dieu a été, dès l'origine, et demeure éternellement, que l'homme n'est créé que pour être élevé à une très haute perfection surnaturelle. Ramenés à leurs seuls dons naturels, les hommes qui apparaissent maintenant sur la terre éprouvent une très grande difficulté à faire le bien et à s'y maintenir.

Comme on le voit, cette solution, présentée sous cette forme, conserve une valeur que personne ne peut méconnaître[1]. Elle apparaît comme l'explication de ce mal physique

1. L'exposé de cette solution pourrait même être accompagné d'exemples particulièrement saisissants. Soit le cas d'un enfant que ses parents ont comblé de bienfaits. Non seulement ils lui ont prodigué leur affection, mais ils l'ont élevé au prix de mille sacrifices : ils lui ont procuré une éducation physique et morale aussi satisfaisante que possible. Et voici que parvenu à l'âge de quinze ou de seize ans, cet enfant commet, à l'égard de ses parents, le manquement le plus odieux. Que feront le père et la mère de ce malheureux jeune homme? Ils lui retireront leurs faveurs et ils obligeront leur fils à gagner son pain à la sueur de son front. Or c'est parce que l'homme s'est conduit comme cet enfant prodigue, que Dieu a été amené à user envers lui d'une aussi grande sévérité. Peut-être arrivera-t-il que le jeune homme dont l'état vient d'être décrit, revenant à de meilleurs sentiments, demandera pardon de sa faute. Et alors ses parents, animés de la plus grande miséricorde, lui rendront peu à peu quelques-unes de leurs faveurs. Ainsi procède Dieu, dans ses rapports avec l'homme pécheur : *Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam.*

et moral dont l'homme souffre sur la terre et dont il ne cesse pas de se plaindre. Mais ce n'est plus une solution à base expérimentale ou philosophique. Elle s'appuie sur l'autorité des Écritures, de la Tradition et de l'Église : elle s'appuie sur la foi.

Remarquons, en terminant cette étude, que cette solution représente l'opinion communément reçue en théologie[1].

---

1. Saint Thomas, *Quæst. disput. de malo*, q. V, a. 2, énonce le principe suivant : « *Quod ergo detrimentum aliquod patiatur aliqua persona in his quæ sunt supra naturam, potest contingere vel ex vitio naturæ, vel ex vitio personæ; quod autem detrimentum patiatur in his quæ sunt naturæ, hoc non videtur posse contingere nisi propter vitium proprium personæ. Ut autem ex præmissis patet, peccatum originale est peccatum personæ...* »

Le saint docteur fait l'application de ce principe dans la *Sum. theol.*, I-II, q. LXXXV, a. 1 : « *R. d. quod bonum naturæ humanæ potest tripliciter dici. Primo ipsa principia naturæ, ex quibus ipsa natura constituitur et proprietates ex his causatæ, sicut potentiæ animæ et alia hujusmodi. Secundo quia homo a natura habet inclinationem ad virtutem... ipsa autem inclinatio ad virtutem est quoddam bonum naturæ. Tertio modo potest dici bonum naturæ, donum originalis justitiæ, quod fuit in primo homine collatum toti humanæ naturæ.*

Primum igitur bonum naturæ nec tollitur, nec diminuitur per peccatum. Tertium vero bonum naturæ totaliter est ablatum per peccatum primi parentis. Sed medium bonum naturæ scilicet ipsa naturalis inclinatio ad virtutem diminuitur per peccatum. » Mais il faut bien faire attention que cette *diminutio naturalis inclinationis ad virtutem*, dont parle saint Thomas, n'est pas la *vulneratio naturalis* des jansénistes ou des semijansénistes. Cette *inclinatio naturalis* est diminuée en ce sens qu'elle n'est plus fortifiée par ce que nous appelons maintenant les dons préternaturels. En somme, l'effet du péché originel chez les descendants d'Adam, consiste uniquement, selon saint Thomas, en ce qu'ils naissent privés de la justice originelle.

Mais cette doctrine a surtout été exposée et soutenue par Suarez, le théologien par excellence de la nature pure et celui qui a donné à la doctrine qui limite les effets de la chute ses plus grands développements. Cf. *De necessitate gratiæ*, l. I, c. III, IV, XXIII, XXIV, XXVI; et par Bellarmin, *De gratiâ primi hominis*, c. V. Considérée comme la rénovation du pélagianisme par les jansénistes, cette doctrine a été remise en honneur par presque tous les théologiens catholiques de ces dernières années. On ne saurait mieux résumer leur pensée qu'en citant ce passage remarquable de Palmieri, *De Deo creante et elevante*, thes. LXXVIII : « *Itaque Adamus peccans amisit quidem nobis bona illa, quæ ipsi ut capiti naturæ, collata fuerunt propaganda in posteros, quæ sunt bona gratuita : at bona naturalia non amisit. Hinc capacitas Dei ut finis naturalis non est amissa, propter ejus peccatum, a posteris. Ipse quidem*

On peut donc s'en servir, sans la moindre hésitation, dans l'apologétique du dogme du péché originel. Elle plaira davantage à ceux qui par suite de leurs dispositions naturelles ou de l'éducation qu'ils ont reçue, sont épris d'un idéalisme sage, que l'on peut très bien ne pas partager, mais aussi que l'on ne doit pas blâmer.

Si ces hommes sont nombreux maintenant, il en est aussi beaucoup qui sont plutôt pessimistes. Il semble même que le chiffre de ceux-ci aille en augmentant, depuis quelque temps. C'est l'un des caractères les plus curieux de notre société, de présenter les contrastes les plus saisissants.

Ces deux manières de voir peuvent d'ailleurs être reçues chez un même individu. On conçoit très bien un homme qui, tantôt impressionné par le spectacle des misères qu'il voit en lui ou en dehors de lui, accepte la première solution et qui, tantôt rempli d'admiration à la vue de l'honnêteté de vie que certains parviennent à réaliser en eux, en dehors de toute influence religieuse, se prononce en faveur de la seconde solution. C'est que, en définitive, les deux doctrines qui viennent d'être exposées, ont autant de chances de certitude.

Idées à développer dans la prédication ou dans l'apologétique. — Il a paru bon de donner ici une sorte d'application pratique de la seconde solution. Dans un article qu'il a publié dans les *Annales*

---

actu peccans quandoquidem et contra legem naturalem peccavit, aversus est quoque a fine naturali; at peccatum ejus non imputatur nobis nisi quatenus caput nostrum in ordine morali propagandorum donorum supernaturalium, constitutus erat; ideoque aversio a fine naturali fuit ejus propria, nec transit ad posteros. Ergo homo in statu naturæ lapsæ idem est ontologice quoad bona naturalia, ac homo qui in statu naturæ puræ fuisset : differentia tamen est, quod defectus bonorum supernaturalium, qui, in pura natura, fuisset pura carentia, sit in natura lapsa privatio; ac propterea culpa sit in natura lapsa et sit ea servitus diaboli, quæ non essent in pura natura primum creata. » Même doctrine dans Hürter, *De Deo creatore*, n. 395; Ch. Pesch, *De Deo creante et elevante*, n. 284; Tanquerey, *De Deo creante et elevante*, n, 200; Abbé de Broglie, *Vie surnaturelle*, t. II, Conf. 6e; Monsabré, *Expos. du Dogme*, 1877, conf. 28.

de la Jeunesse laïque (novembre 1906), M. Carnaud, député des Bouches-du-Rhône, expose sa théorie sur le perfectionnement moral. « Les hommes de ma génération, écrit-il, n'ont pas compris quelle devait être toute leur tâche, quand ils ont fait des questions de propriété leur exclusive préoccupation. La logique brutale des lois naturelles de la vie, que l'on n'enfreint jamais en vain, les a cruellement déçus pour la plupart, et beaucoup d'entre eux ont payé leur méprise au prix de leur bonheur personnel.

Le secret du bonheur réside dans l'effort constant de l'individu, en vue de son perfectionnement continu. L'organisme corporel où les humains sont arrivés après de longues étapes, succédant à des êtres qui se sont améliorés, ou se modifient au cours de milliers de siècles, est admirable. S'ensuit-il qu'il faille déclarer close l'ère de l'évolution?... C'est pourtant ce qu'ont semblé croire beaucoup d'hommes de ma génération... En faisant du point de vue économique leur exclusive préoccupation, ils passent leurs années à oublier d'assurer leur perfectionnement moral, ce qui est d'un aveuglement incompréhensible pour des êtres aussi bien intentionnés. Si la loi de la vie exige le perfectionnement indéfini des humains, que peut-elle bien exiger d'eux, à l'heure actuelle, sinon la culture prépondérante des sentiments d'altruisme et d'amour?... Qui ne voit la différence prodigieuse qui existe entre un homme envieux, fourbe et méchant et un homme sociable, désintéressé et bon?... Vouloir créer, former et développer l'âme humaine pour qu'elle soit, par rapport au corps, ce qu'une belle statue est au marbre, ou le plus suave parfum à la fleur, c'est évidemment le travail le plus rationnel, et par conséquent, le plus urgent pour les hommes de notre époque. Je ferai remarquer aux jeunes socialistes, que ce travail personnel à tenter n'est pas exclusif de la lutte qu'ils ont entreprise contre le régime capitaliste, au contraire. Seulement il y aura pour eux, s'ils m'approuvent, interversion de l'ordre des facteurs : ils songeront d'abord à se conformer aux lois de l'évolution, en s'efforçant de monter sans cesse dans la vérité, dans la bonté et dans la beauté, ce qui en fera de vaillants lutteurs. Ce sera leur préoccupation la plus noble et la plus exigeante; ils placeront immédiatement après le souci du triomphe de leur parti... »

Faire remarquer que ce langage est beaucoup plus chrétien que son auteur ne paraît le supposer. La tâche morale qu'il trace à tout homme, c'est aussi la tâche morale que nous assigne l'Évangile. A chacun de nous il est imposé de monter sans cesse dans la vérité, dans la bonté et dans la beauté, selon cette parole du Maître : « *Estote ergo vos perfecti, sicut et Pater vester cælestis perfectus est* », Matth., v, 48; « *Ut filii lucis sitis* », Joan., xii, 36.

Seulement M. Carnaud conviendra avec nous que cette tâche est bien difficile. Et même, tout porte à craindre que celui qui ne compte que sur

lui-même ou sur les moyens d'éducation mis à sa disposition par la société moderne ne soit encore cruellement déçu, et ne paie sa méprise au prix de son bonheur sur la terre et de son salut. Alors il constatera d'autant mieux l'étroitesse de la vie humaine qu'il en aura expérimenté toutes les possibilités. Mais il sera trop tard pour qu'il puisse donner à son existence une nouvelle orientation. A cette difficulté et à cette perspective douloureuse que doit entrevoir celui qui ne veut la résoudre que par la seule évolution, l'Église donne pourtant une solution ou une raison bien facile à comprendre et bien pratique. Cette grande difficulté, dit-elle, vient de ce que, à l'origine, le père de la grande famille humaine a commis une faute, qui a placé Dieu pour ainsi dire dans l'obligation de nous constituer en possession de nos seuls dons naturels, c'est-à-dire dans un état d'opposition avec le dessein qu'il a eu et qu'il conserve éternellement, en créant l'homme. Mais un Rédempteur a été promis et est venu. Par la foi vivante dans le Rédempteur à venir ou par la foi vivante au Rédempteur venu parmi nous, il y a dix-neuf siècles, nous obtenons de Dieu un secours surnaturel, qui est, en même temps, une lumière qui nous éclaire, une force qui nous anime, une joie qui nous réconforte, en un mot, une puissance qui nous aide à accomplir notre tâche de chaque jour. Et cette doctrine n'est pas une théorie pure et simple : elle a été vécue par des générations nombreuses, et maintenant encore elle apparaît comme la seule pensée capable de régénérer la société.

Ouvrages à consulter. — Le Vénérable Bède, *In Lucæ Evangelium expositio*, l. III; *P. L.*, XCII, 468-469.

S. Thomas, *Quæst. disput. de malo*, a. 2; *Sum. theol.*, I-II, q. LXXXV, a. 1.

Suarez, *De necessitate gratiæ*, l. I, c. iii, iv, xxiii, xxiv, xxvi.

Palmieri, *De Deo creante et elevante*, thes. LXXVIII.

Pascal, *Pensées*, Section VII (Éd. L. Brunschvicg, p. 532).

Bossuet, *Sermon pour la profession de Mme de la Vallière*.

Abbé de Broglie, *Conférences sur la vie surnaturelle*, t. II, conf. 6e.

CHAPITRE IV

LA NATURE DU PÉCHÉ ORIGINEL

Après avoir examiné le péché originel sous ses différents aspects, il convient de jeter un coup d'œil rétrospectif sur l'ensemble de cette doctrine, de manière à déterminer quelle est exactement la nature de ce péché.

Le péché originel, envisagé *dans toute sa complexité,* consiste dans *la privation de toute la justice originelle.* Mais, puisque cette privation nous rend pécheurs, la question est de savoir quel est *celui des éléments de la justice originelle*, dont le manquement nous constitue dans cet état de péché.

La nature du péché originel d'après saint Paul. — Il existe dans l'enseignement de l'apôtre, un rapport très étroit entre le péché originel et tous les autres péchés que commettent les hommes. On ne tarde pas à y remarquer que la doctrine du péché originel fait vraiment corps avec celle du péché en général.

Or il semble que l'enseignement de saint Paul sur le péché peut être ramené aux trois propositions suivantes :

1° L'homme actuel est sous le joug d'une puissance mauvaise qui le domine, que saint Paul appelle du nom de péché, ou

bien à laquelle il donne le nom général de concupiscence[1].

2° Cette puissance est l'inspiratrice de toutes les fautes personnelles que nous commettons.

3° Elle a été introduite dans le monde, par suite de la

1. Afin de saisir le sens de cette expression, il est nécessaire de connaître les éléments de l'anthropologie paulinienne. Or, selon l'apôtre :

1° Tout homme porte en lui une puissance objective de péchés personnels, δύναμις.

2° Cette puissance est entrée dans la chair, par suite de la faute du premier homme. Aussi, depuis ce temps, la chair est soumise à la loi du péché. Nous portons tous en nous une chair de péché, σὰρξ ἁμαρτίας. C'est ce qui explique qu'en plusieurs endroits l'apôtre puisse identifier la chair et le péché. Voir en particulier *Gal.*, v, 17.

3° Puisque la chair est régie par la loi du péché, elle vicie toutes les puissances qu'elle influence. Il y a donc en nous ἐπιθυμία τῆς σαρκός, *Gal.*, v, 17 ; φρόνημα τῆς σαρκός, *Rom.*, viii, 6 ; θέλημα τῆς σαρκός, *Éph.*, ii, 3 ; et même νοῦς τῆς σαρκός, *Col.*, ii, 18.

4° Pour comprendre toutes ces locutions, il faut se souvenir que saint Paul, à la suite des auteurs de l'Ancien Testament, distingue, en premier lieu, dans l'homme qui accomplit la loi de Dieu, dans le juste, deux principes : σάρξ, la chair, et le πνεῦμα ou l'Esprit de Dieu. Ces deux principes sont en opposition. Souvent l'apôtre se contente de mentionner ces deux principes et de parler de l'animosité du premier contre le second. En d'autres endroits, la psychologie de saint Paul est plus complexe. Il distingue dans l'homme la chair, σάρξ, puis le principe qui anime la chair, c'est-à-dire le principe de la vie végétative et sentitive et aussi celui des opérations moyennes de la pensée, ψυχή. Le νοῦς est le pouvoir de discerner le bien, φρόνημα, et de vouloir le bien, θέλημα. De l'ensemble de ces éléments résulte un individu, un corps bien déterminé, σῶμα. L'ensemble de ces éléments se rapportent, comme à leur centre naturel, au cœur, καρδία.

Or s'il arrive que l'homme abandonne l'Esprit de Dieu, pour suivre la tendance qui le porte au mal, c'est-à-dire la σάρξ, l'Esprit de Dieu, le πνεῦμα, se retire ou du moins il ne demeure que d'une façon très affaiblie. Et alors la chair devient toute-puissante. Tout d'abord la tendance qu'elle trouve en elle-même ou plus exactement dans la ψυχή qui la vivifie, ne connaît plus de bornes : c'est le désir des plaisirs de la chair, ἐπιθυμία σαρκός. De plus, la chair envahit le νοῦς, c'est-à-dire la pensée et la volonté qui le constituent. C'est ainsi qu'il y a dans l'homme pécheur, et à un très haut degré, νοῦς τῆς σαρκός, c'est-à-dire φρόνημα τῆς σαρκός et θέλημα τῆς σαρκός. A ces trois inclinations l'apôtre donne le nom de puissance de péché ou seulement celui de péché, ἁμαρτία.

De ces trois tendances la plus puissante est toujours le désir des plaisirs de la chair, la convoitise, la sensualité, ce que nous appelons, dans le langage commun, la concupiscence, ἐπιθυμία σαρκός. C'est pourquoi cette expression sert le plus souvent à désigner le penchant mauvais sous sa triple forme. *Rom.*, vi, 12 ; vii, 7-8 ; *Gal.*, ii, 24 ; *Col.*, iii, 5. Cf. G. B. Stevens, *The Theology of the New Testament*, part. IV, *The Theology of Paul*, ch. ii, *Flesh and Spirit*.

transgression d'une loi positive, faite par le chef de toute la race humaine au nom de tous les hommes.

Ainsi, le péché consiste dans ces nombreux désordres auxquels l'homme se livre, sous l'influence d'une puissance mauvaise, survenue en lui, par suite de la violation d'un commandement positif, accomplie par Adam, au nom de toute sa descendance. L'homme est donc doublement pécheur : d'abord parce qu'il commet des fautes personnelles, ensuite parce qu'il est sous l'empire d'une puissance de péché, du péché ou de la concupiscence. En d'autres termes, l'homme est pécheur, parce qu'il porte en lui *des péchés de volonté personnelle* et *un péché de nature :* nous sommes, selon l'expression de l'épître aux Éphésiens, *natura filii iræ*[1]. Or c'est dans ce péché de nature que consiste le péché originel.

Celui qui n'est pas mort à ce péché, avec le Christ, par le baptême, est appelé par l'apôtre *l'homme charnel, psychique,* par opposition à *l'homme spirituel* ou *pneumatique,* c'est-à-dire celui qui vit de la grâce, dans l'abandon à l'Esprit du Christ. Celui qui n'a pas été régénéré par le baptême, est donc privé de la grâce et assujetti à la concupiscence : il est privé de toute la justice originelle.

Telle est la doctrine de saint Paul sur le péché originel. Son caractère consiste en ce qu'elle établit un lien très étroit entre le péché originel et tous les autres péchés et en ce qu'elle explique comment la Rédemption du Christ, en nous délivrant du péché originel, nous libère aussi de tous nos péchés personnels.

La nature du péché originel d'après saint Augustin. — Si l'on veut comprendre la doctrine de saint Augustin sur la nature du péché originel, il est nécessaire de se rendre compte tout d'abord de l'idée qu'il se faisait de la concupiscence.

---

1. *Eph.*, II, 3.

D'après ce saint Docteur, la concupiscence n'est pas la passion : c'est le désordre de la passion. C'est, si l'on veut, la passion devenue une *puissance de péché*. Elle est essentiellement mauvaise : aussi la nature qui en est infectée est-elle viciée. Ce n'est pas qu'elle soit incapable de réagir contre cette concupiscence et qu'elle soit vouée irrésistiblement au mal, comme le diront plus tard Calvin, Baïus et Jansénius. Et en effet, la nature humaine, bien que viciée par la concupiscence, conserve *la liberté morale*, c'est-à-dire le pouvoir d'agir contre les poussées de la tendance corrompue qui est en elle. Mais cette liberté morale, quand elle n'est pas secondée par la grâce, n'est guère plus forte que la concupiscence; par suite, lorsqu'elle n'est pas secondée par la grâce, elle est *pratiquement* capable de faire fort peu de bien[1].

Or cette condition d'un assujettissement à la concupiscence, contrebalancée pourtant, mais faiblement, par la liberté morale, est celle dans laquelle Adam fut constitué, après sa faute, et dans laquelle naissent tous ses descendants. Dans cette concupiscence, saint Augustin voit la *raison formelle* du péché originel.

Il faut bien remarquer toutefois, qu'en enseignant cette doctrine, saint Augustin n'entend pas dire que le péché originel ne soit que la concupiscence. Le péché originel, considéré dans toute sa complexité, consiste selon lui comme selon nous, dans la privation de toute la justice originelle. Mais ce qui fait que cette privation est un péché, c'est qu'elle comporte la perte de l'*immunité* de la concupiscence, en

1. Cf. *De libero arbitrio*, l. III, 64; *P. L.*, XXXII, 1302. — *De perfectione justitiæ hominis*, c. IV et VI; *P. L.*, XLIV, 295-298. — *Imperfectum opus*, l. V, c. XL; *P. L.*, XLV, 1477. — *De nuptiis et concupiscentia*, l. II, 50; *P. L.*, XLIV, 465-466. — *Contra Julianum*, l. II, 37; *P. L.*, XLIV, 701-702. — *Ad Bonifac.*, l. I, 4 et 5; *P. L.*, XLV, 552. — *De gratia et libero arbitrio*, 5, 7, 21, 22; *P. L.*, XLIV. Pour l'interprétation de ces textes, voir aussi J. Martin, *Saint Augustin*, l. II, ch. IV, *Dieu et l'homme*, Paris, 1901 (Collection des grands philosophes).

d'autres termes, l'*apparition de celle-ci*. De plus, saint Augustin considère plus spécialement la concupiscence de la chair.

Il semble, à première vue, que la pensée de saint Augustin sur le péché originel, soit la même que celle de saint Paul. Et pourtant, s'il y a des ressemblances, il y a aussi des différences notables, dont les unes sont à l'avantage de la doctrine de saint Paul, dont les autres sont à l'avantage de la doctrine de saint Augustin.

L'un et l'autre font consister le péché originel dans la concupiscence. Cependant il faut bien remarquer que saint Paul entend par cette expression, non seulement les convoitises de la chair, mais aussi la pensée et la volonté de la chair. Saint Augustin désigne plutôt, par ce terme, la convoitise de la chair, ce que nous appelons la concupiscence de la chair ou la sensualité. C'est le point de ressemblance des deux doctrines.

Voici maintenant les différences. Bien qu'il l'ait insinué en plusieurs endroits[1], saint Paul ne montre nulle part, d'une façon bien explicite, comment la concupiscence respecte la liberté morale. Il se contente d'opposer la concupiscence à la grâce, la chair à l'esprit et de montrer comment la grâce parvient à maîtriser la concupiscence. « *Caro enim, concupiscit adversus spiritum, spiritus autem adversus carnem* traduit la Vulgate; *hæc enim sibi invicem adversantur, ut non quæcumque vultis, illa faciatis*[2]. » Au contraire, saint Augustin, provoqué par Julien d'Eclane, qui l'accuse de manichéisme, montre que la liberté morale, bien que très faible, peut néanmoins, par elle seule, maîtriser la concupiscence. Cette différence est à l'avantage de la théorie augustinienne.

Mais il faut reconnaître que si saint Paul n'a pas pris soin

1. Cf. *Rom.*, I, 18-32, où il reproche aux Romains de ne pas avoir agi conformément aux lumières naturelles qui leur ont été communiquées.

2. *Gal.*, V, 17.

de montrer comment la chair respecte la liberté morale, c'est qu'en réalité il n'avait pas besoin de le faire. En rapportant tous les péchés à la concupiscence comme à leur principe, et en expliquant l'origine de la concupiscence par la transgression primitive d'un précepte positif, il montrait jusqu'à l'évidence que la concupiscence ne devait pas vicier l'homme, d'après le premier plan de Dieu, par suite qu'elle n'était qu'un accident de la nature humaine. Cette différence est à l'avantage de la doctrine de saint Paul.

La nature du péché originel à partir de saint Anselme. — La théorie de saint Augustin a toujours eu quelques représentants parmi les théologiens.

Au XVIe siècle, Calvin reprit la doctrine de saint Augustin et l'exagéra, en disant que le péché originel avait complètement vicié la nature humaine et qu'il consistait dans cette corruption. Après lui, d'autres théologiens reproduisirent encore, chacun à sa façon, la doctrine de saint Augustin. La tache héréditaire, selon les uns, consiste dans la transmission d'une forme substantielle; selon les autres, dans la transmission d'une forme accidentelle, que Jansénius appelle *prava delectatio,* que Grégoire de Riez appelle *qualitas morbida,* expressions vagues pour désigner soit la concupiscence, soit un aspect spécial de cette concupiscence.

Et pourtant, saint Anselme, au XIIe siècle, avait porté à la théorie augustinienne un coup fatal. Saint Augustin avait fait consister le péché originel principalement dans la concupiscence. Il avait affirmé que le baptême ôtait à la concupiscence son caractère de péché, mais qu'il laissait subsister la concupiscence. Dès lors, si l'homme régénéré demeurait sous le coup du péché, ce n'était pas parce qu'il portait en lui la concupiscence, mais parce qu'il avait cédé à la concupiscence [1].

1. Cf. *De nuptiis et concupiscentia*, l. I, 27; *P. L.*, XLIV, 429 : « *Ex hac carnis concupiscentia, quæ licet in regeneratis jam non deputetur in pecca-*

Saint Anselme, dans son célèbre traité sur la conception virginale, fit le procès de la doctrine de saint Augustin. Si le péché originel consiste dans la concupiscence, dit-il, le baptême qui remet ce péché devrait faire disparaître les mouvements de la concupiscence. Or il n'en est pas ainsi[1]. Mais alors en quoi faudra-t-il faire consister le péché originel? Dans la privation de la justice originelle, répond saint Anselme. Était-ce dans la privation de toute la justice originelle ou bien dans la privation d'une partie de cette justice, qu'il fallait voir le péché? Saint Anselme pensa qu'il fallait considérer le péché originel dans la privation du don préternaturel de la rectitude morale, c'est-à-dire dans un amoindrissement de cette liberté morale toute-puissante qui avait été confiée au premier Adam[2].

La thèse augustinienne fut encore attaquée par Abélard. Sa critique fut plus radicale que celle de l'archevêque de

---

tum, tamen naturæ non accidit nisi de peccato : ex hac, inquam, concupiscentia carnis..... quæcumque nascitur proles originali est obligata peccato. » Un peu plus loin le même auteur continue, 29 : « *In eis ergo qui regenerantur in Christo, cum remissionem accipiunt prorsus omnium peccatorum, utique necesse est ut reatus etiam hujus licet adhuc manentis concupiscentiæ remittatur, ut in peccatum, sicut dixi, non imputetur. Nam sicut eorum peccatorum quæ manere non possunt, quoniam cum fiunt prætereunt, reatus tamen manet, et nisi remittatur, in æternum manebit : sic illius, quando remittitur, reatus aufertur. Hoc est enim, non habere peccatum, reum non esse peccati.* » Ainsi d'après la doctrine de saint Augustin, tout homme qui appartient à l'humanité d'Adam, est par cela même soumis à la concupiscence. Cette concupiscence est à la fois une faute et une peine : elle a le double caractère de *reatus culpæ* et de *reatus pœnæ*. Chez celui qui reçoit le baptême, elle perd le *reatus culpæ*, pour ne plus conserver que le *reatus pœnæ*.

1. *De conceptu virginali*, 4; *P. L.*, CLVIII, 437 : « *Si peccata essent* [ipsi appetitus quos Apostolus carnem vocat], *auferrentur in baptismo, cum omne peccatum abstergitur : quod nequaquam fieri patam est.* » Cette objection avait été faite à saint Augustin par Julien d'Eclane. Il avait pris soin d'y répondre, comme on peut le voir, en lisant les textes qui viennent d'être cités. Mais cette réponse ne parut pas suffisante à l'auteur du *De conceptu virginali*.

2. *Ibid.*, 3 : « *Sciendum est quoque quia justitia non potest esse nisi in voluntate, si justitia est rectitudo voluntatis, propter se servata : quare nec injustitia.* »

Cantorbéry. Il ne craignit pas d'affirmer que la perte de la rectitude morale, en chacun de nous, n'étant pas volontaire, ne méritait pas le nom de péché. Abélard fut combattu par Hugues de Saint-Victor et par saint Bernard qui prétendirent que le péché originel, bien que non volontaire, chez les descendants d'Adam, était pourtant un vrai péché, mais un péché habituel.

Cette réaction eut pour conséquence de ramener les esprits à la théorie augustinienne. Qu'est-ce que le péché originel? demande le Maître des Sentences[1]. « C'est, répond-il, ce foyer de péché, la concupiscence, *fomes peccati scilicet concupiscentia,* qu'on appelle aussi la loi des membres ou la maladie de la nature, *lex membrorum sive languor naturae sive tyrannus qui est in membris nostris.....* Après le sacrement de la régénération, la concupiscence perd son caractère de péché, attendu qu'elle n'est plus imputée. Avant le baptême, elle est à la fois une peine et une faute : après ce sacrement, elle n'est plus qu'une peine[2]. »

Pourtant vers 1230, Alexandre de Halès reprit la théorie de saint Anselme. Albert le Grand l'enseigna de son côté. Saint Thomas l'accepta lui aussi, et lui donna une sorte de consécration théologique[3]. Toutefois il faut remarquer qu'il apporta, dans l'exposé de cette doctrine, des nuances assez curieuses. Le péché originel, dit-il, dans la Somme théologique, consiste formellement dans la privation de cette justice originelle par laquelle la volonté du premier homme était soumise à Dieu[4]. Mais, ajouta-t-il immédiatement, il consiste

1. Pierre Lombard, selon les uns; Hugues de Saint-Victor, selon les autres; Othon, disciple de Hugues de Saint-Victor, comme d'ailleurs Pierre Lombard, selon le P. Denifle.

2. *Sent.* II, D. XXX, 6; D. XXXII, 1.

3. Cf. Turmel, *Le dogme du péché originel après saint Augustin dans l'Église latine*, art. 2 : *Essence du péché originel* (*Rev. d'histoire et de littér. relig.*, 1900, p. 510).

4. *Sum. theol.*, I-II, LXXXII, a. 3 : « *Est igitur attendenda causa originalis peccati ex causa originalis justitiæ, quæ ei opponitur. Tota autem ordinatio originalis justitiæ ex hoc est quod voluntas hominis erat Deo subjecta. Quæ*

aussi, matériellement, dans la concupiscence. Saint Thomas n'est donc ni augustinien ni anselmien purement et simplement : il est l'un et l'autre à la fois. Pourquoi a-t-il pris cette attitude? Est-ce la crainte de s'éloigner de saint Augustin ou bien celle de s'écarter de l'opinion d'Albert le Grand, qui l'amena à proposer une sorte de doctrine éclectique? Il semble plutôt que saint Thomas fit appel à des considérations psychologiques que ses prédécesseurs n'avaient pas vues. Et en effet, la liberté morale et la concupiscence sont entre elles dans un rapport très étroit : elles sont en raison inverse l'une de l'autre. C'est que la diminution de la liberté morale ne peut aller sans une augmentation de la concupiscence, comme aussi l'augmentation de la concupiscence ne peut aller sans un affaiblissement de la liberté morale. Par suite, saint Thomas était bien autorisé à considérer la concupiscence comme l'élément matériel du péché originel, et la diminution de la liberté morale, c'est-à-dire de cette rectitude morale tout à fait supérieure qui avait été concédée à Adam, comme l'élément formel.

Il va sans dire qu'on peut continuer d'enseigner cette doctrine. Elle se recommande d'autant plus qu'il est facile de voir qu'elle ne diffère que par une plus grande analyse, de celles de saint Paul et de celle de saint Augustin. Il faut pourtant prendre garde de l'identifier avec la doctrine qui est enseignée par les théologiens modernes, avec celle de Palmieri, par exemple. Saint Thomas fait consister formellement le péché originel dans la privation de toute la justice origi-

---

quidem subjectio primo et principaliter erat per voluntatem, cujus est movere omnes alias partes in finem..... Unde ex aversione voluntatis a Deo consecuta est inordinatio in omnibus aliis animæ viribus. Sic ergo privatio originalis justitiæ, per quam voluntas subdebatur Deo, est formale in peccato originali. Inordinatio autem aliarum virium animæ præcipue in hoc attenditur quod inordinate convertuntur ad bonum commutabile; quæ quidem inordinatio communi nomine potest dici concupiscentia. Et ita peccatum originale materialiter quidem est concupiscentia, formaliter vero est defectus originalis justitiæ. » Voir aussi ce que saint Thomas avait déjà écrit dans son commentaire des Sentences. *In II Sent.*, D. XXX, q. 1, a. 3.

nelle, considérée plus spécialement comme établissant l'homme dans un état de parfaite conformité avec la volonté de Dieu. Aujourd'hui, les théologiens font consister formellement le péché originel dans la privation de la grâce proprement surnaturelle.

Voici d'ailleurs comment ils ont été amenés à cette nouvelle précision doctrinale. A l'époque du concile de Trente, un dominicain espagnol, le P. Soto, fit la critique de la doctrine de saint Anselme et de saint Thomas, en suivant la méthode que saint Anselme avait employée pour critiquer la doctrine augustinienne. Si le péché originel, dit-il, consiste dans la privation de la rectitude morale, pourquoi le baptême qui efface le péché originel, ne nous remet-il pas en possession de la parfaite conformité avec la volonté de Dieu? Cette critique était facile, car, en définitive, saint Anselme n'avait fait que déplacer le péché originel; d'un phénomène physico-psychique, il en avait fait un phénomène strictement psychologique.

A l'objection du P. Soto on eût pu faire la réponse de saint Augustin à Julien d'Eclane, ou du Maître des Sentences à saint Anselme. On eût pu dire que l'infériorité morale qui persiste après la réception du Baptême a perdu son *reatus culpæ* pour ne conserver que son *reatus pœnæ*. Mais cette réponse n'eût pas été plus satisfaisante que celles de saint Augustin ou du Maître des Sentences.

Le P. Soto prétendit donc que le péché originel devait consister formellement dans *la privation de la grâce,* c'est-à-dire de cette vie toute surnaturelle que nous avons perdue par suite du péché d'Adam et que nous recouvrons vraiment par le baptême [1].

Cette doctrine se recommandait par sa simplicité. Elle fut

---

1. *De natura et gratia*, I, 5, p. 16 : « ... *Justitia originalis nihil aliud fuerit quam gratia, majoris, hac parte, dignitatis quam gratia nostra, nempe quæ non modo hominem faceret gratum Deo, sed sensualitatem compesceret.* »

accueillie avec empressement par Bellarmin [1] et par Suarez [2]. Vivement critiquée par les jansénistes qui renouvelèrent l'augustinisme, elle fut remise en honneur par les théologiens du XIXe siècle, et d'une façon toute spéciale par Palmieri [3], Mazzela, Hürter, Pesch, Tanquerey.

Elle continue évidemment de demeurer une simple opinion théologique, mais il ne semble pas qu'il y ait lieu de s'en écarter.

Idées à développer dans la prédication. — Le dessein de Dieu sur l'homme est et demeure éternellement qu'il doit glorifier son Créateur, en vivant avec lui comme un ami vit avec son ami, dans la plus intime amitié. C'est pourquoi Dieu veut associer l'homme à la vie divine, par la grâce. D'autre part, il est de l'essence de l'amour, du moins de l'amour tel que Dieu le demande de la part de l'homme terrestre, d'être libre. L'homme sera donc libre d'aimer Dieu ou de ne pas l'aimer, de vivre dans la grâce ou de la mépriser. Mais, du moment que l'homme se trouve être sans la grâce, que cet état de privation soit la conséquence du fait du père de la race humaine ou qu'il soit la conséquence d'un fait personnel, il est en opposition avec le dessein de Dieu, il est comme Dieu ne voudrait pas qu'il fût, il est pécheur par conséquent, puisque le péché, dans son acception générale, consiste dans l'opposition de la créature avec la volonté de Dieu.

Ouvrages à consulter. — S. Thomas, *Sum. theol.*, I-II, LXXXII, a. 3.

---

1. *De amissione gratiæ et statu peccati*, l. V, c. 19 : « *Si omnino privationem doni a Deo infusi* [gratiæ stricte dictæ], *a ratione formali peccati originalis excludat, repugnabit concilio tridentino* ». Remarquons toutefois que la pensée de Bellarmin n'est pas aussi absolue qu'on pourrait être tenté de le croire. Il dit seulement qu'il faut placer la privation de la grâce parmi les éléments constitutifs du péché originel, sous peine d'être en opposition avec le concile de Trente.

2. *De vitiis et peccatis*, D. IX, sectio 2, 18 : « *Peccatum originale ... privat justitia seu quod idem est charitate et gratia, quatenus hominem convertunt ad ultimum finem supernaturalem, scilicet Deum* ».

3. Cet auteur explique très bien le terme de *privatio* employé par Bellarmin et par Suarez. Nous naissons sans la grâce, dit-il, alors que nous devrions en être revêtus. Aussi sommes-nous non seulement dans un état de simple manquement, *carentia*, mais dans un réel état de privation, *privatio*. Cf. *De Deo creante et elevante*, thes. LXXVIII.

PALMIERI, *De Deo creante et elevante*, thes. LXXVIII.

STEVENS, *The Theology of the New Testament*, part. IV, *The Theology of Paul*, ch. II, *Flesh and Spirit*.

J. MARTIN, *Saint Augustin*, l. II, ch. IV, *Dieu et l'homme*.

TURMEL, *Le Dogme du péché originel après saint Augustin dans l'Église latine*, art. 2 : *Essence du péché originel* (*Rev. d'histoire et de littér. relig.*, 1902, p. 510).

CHAPITRE V

COMMENT DIEU A-T-IL PU PERMETTRE LE PÉCHÉ ORIGINEL ?

Cette étude est la continuation de celle qu'on a commencée au chapitre III et qui a pour objet de déterminer le véritable point de vue auquel il faut se placer pour défendre le dogme du péché originel.

Pour plus de clarté, nous considérerons d'abord *l'objection* que l'on fait d'ordinaire à ce dogme : nous rechercherons ensuite la *manière d'y répondre.*

L'objection. — L'homme, affirme-t-on, est le plus malheureux des êtres, à quelque point de vue qu'on le considère, celui du corps, de l'intelligence ou de son pouvoir moral. Puisqu'il en est ainsi, on ne peut pas dire que Dieu, qui est infiniment sage et infiniment bon, ait pu se résoudre à créer l'homme dans un tel état. S'il est réduit à cette misère, ce ne peut être que parce que le père de la race humaine a commis une faute qui a attiré la malédiction de Dieu sur toute sa descendance.

Mais alors l'objection redevient plus forte et plus angoissante.

Comment Dieu, qui est infiniment sage et infiniment bon, a-t-il pu se montrer si sévère, et décréter que la faute et la misère du père de la famille humaine, devront s'étendre à tous les hommes, dans tous les temps et dans tous les lieux?

Du moins, si la justice divine devait exiger que cette faute primitive fût punie avec tant de sévérité, comment Dieu a-t-il pu permettre ce péché?

Telle est l'objection. Elle n'est pas nouvelle; elle est celle que doit se poser tout homme qui croit, et qui entreprend de se justifier sa foi[1].

La réponse. — Il y a deux façons assez différentes de répondre à cette difficulté, selon qu'on admet ou qu'on n'admet pas que l'homme est amoindri dans ses dons naturels.

Cette manière de voir est un peu une affaire d'âme : elle dépend beaucoup du milieu dans lequel on a vécu, de l'expérience personnelle de la vie qu'on a pu faire : aussi, faut-il toujours la respecter.

Si donc on admet que l'homme est dans un état d'amoindrissement naturel, par suite si l'on croit que Dieu n'eût pu le créer dans cette condition, s'il n'y avait pas eu une faute à l'origine, on en vient à trouver dans la constatation de la misère du monde et plus encore dans la conscience de sa misère individuelle, l'exigence d'une faute primitive. Ainsi, l'examen des besoins de la conscience religieuse devient l'argument des affirmations dogmatiques.

Mais alors deux objections se présentent immédiatement à l'esprit, auxquelles il est bien difficile de donner une solution satisfaisante. D'une part, la peine est toujours proportionnée à la culpabilité et, d'autre part, d'après nos principes de morale, la culpabilité revêt toujours un caractère personnel. Dès lors, comment l'homme actuel peut-il subir une peine si grande qu'elle l'amoindrisse dans sa nature, dans sa propre personnalité morale, et cela, par suite de la faute

---

1. Cf. A. Nicolas, *Études philosophiques sur le christianisme*, vol. II, 1re partie, l. II, ch. III, *La nature humaine;* Bougaud, *Le Christianisme et les temps présents*, t. III, *Les Dogmes*, ch. VI, VII, VIII; Lacordaire, *Confér. de Notre-Dame*, 65e.

d'un autre, d'un ancêtre dont la vie doit être reportée à l'origine de l'humanité?[1]

Du moins, si telle devait être la conséquence de la faute du premier homme, pourquoi Dieu a-t-il permis cette faute?

A cette difficulté, il n'est guère possible de donner une autre réponse que celle de Pascal : « L'homme est plus inconcevable sans ce mystère, que ce mystère n'est inconcevable à l'homme. »

Au contraire, si l'on admet que l'homme n'est pas dans un état d'amoindrissement naturel, par suite que Dieu eût pu le créer dans cet état, quand bien même il n'y aurait pas eu de faute à l'origine, l'objection perd une grande partie de sa force et le dogme devient beaucoup plus facile à justifier.

Dans la discussion, il sera permis de séparer le problème général du mal moral et le dogme du péché originel.

Tout d'abord, on cherchera à résoudre le problème du mal moral. Après avoir décrit les désordres auxquels l'homme se laisse entraîner, on s'appliquera à montrer qu'il ne faut pourtant rien exagérer et que tout s'explique assez naturellement. Il est vrai que la misère de l'homme est grande. Mais il conserve la liberté morale. S'il sait en user, il peut s'élever en perfection de plus en plus. Quelques réserves devront être faites à ce pouvoir moral, car l'homme qui est abandonné à sa seule nature ne peut pas persévérer longtemps, dans l'observation de toute la loi naturelle, ni vaincre les graves tentations, sans un secours spécial de Dieu[2]. Cette perfection peut être en partie transmise par l'hérédité et perfectionnée par l'éducation : l'on conçoit et l'on rencontre des

---

1. « Car il est sans doute qu'il n'y a rien qui charge plus notre raison que de dire que le péché du premier homme ait rendu coupables ceux qui, étant si éloignés de cette source, semblent incapables d'y participer. » PASCAL, *Pensées*, sect. VII, 434, p. 532.

2. Voir 3e partie, a. 1, 2e section.

hommes qui parviennent à une très grande honnêteté de vie, par le seul emploi des moyens naturels.

Sans doute quelques individus peuvent n'avoir reçu qu'une nature morale très faible. A l'âge où les passions s'éveillent, ils ressentiront une inclination vers le mal particulièrement difficile à vaincre. Mais ce cas n'est pas celui de la collectivité. Il s'explique très souvent par un vice acquis ou transmis aux enfants par les parents.

Du reste, de telles exceptions sont inévitables si Dieu veut que les hommes atteignent librement leur fin et procurent ainsi sa gloire. De même il est inévitable qu'une armée remporte une victoire, sans que quelques hommes périssent. Ce que le général veut, c'est le succès d'ensemble, et non pas la mort des soldats. Mais par le fait même que le succès ne saurait être obtenu que par l'épreuve, il est inévitable, moralement parlant, que quelques-uns succombent [1].

Le mal moral qui existe dans le monde n'a donc rien d'excessif et peut être expliqué par la seule raison. Par suite, rien n'autorise à dire que l'homme qui en souffre, est dans un état d'amoindrissement. Dieu eût pu le créer dans cette condition, quand bien même il n'y aurait pas eu de faute à l'origine.

Néanmoins, s'empressera-t-on d'ajouter, cette solution n'est qu'une pure possibilité. Et en effet, l'Église, interprète de la révélation, ordonne de croire que l'état actuel de l'homme, état qui, encore une fois, aurait pu être la condition normale, est un état de déchéance. En réalité, tel ne serait pas le sort de l'homme, s'il ne naissait pécheur et déchu, par suite de la faute et de la déchéance d'Adam. L'explication philosophique du problème du mal doit être ainsi complétée par le dogme du péché originel.

Toutes les objections capables de fournir une raison sérieuse qui permette de ne pas accepter le mystère disparaissent

---

1. A. Nicolas, *La Vierge Marie dans le plan divin*, t. I, ch. v, pp. 131-133 7e édition.

donc si l'on ramène la doctrine chrétienne sur le péché originel, aux quatre points suivants :

1° Par suite de la faute d'Adam, nous naissons seulement privés des dons de faveur, auxquels nous n'avions aucun droit.

2° Cet état de déchéance nous constitue pécheurs.

3° Nous sommes pécheurs parce que nous naissons privés de la grâce.

4° Dans cet état de privation, en effet, nous sommes en opposition avec le dessein de Dieu sur nous.

Idées à développer dans la prédication ou dans l'apologétique. — Tout le contenu de ce chapitre a une portée immédiatement pratique. Dans l'exposé de cette doctrine, on pourra utiliser cette belle page d'A. Nicolas, à laquelle il a été fait une légère allusion, au cours de cette dernière étude : « [Voici le dessein de Dieu, dans la création du monde]. Dieu ne créera pas un monde parfait : lui seul peut l'être; mais il créera un monde perfectible, en le douant du grand ressort de la liberté morale qui, appuyée de la grâce, le fera tendre et se déployer indéfiniment vers la divine perfection.

« Et alors le point de départ de ce développement sera d'autant plus favorable à la gloire de ce monde, à la gloire de son agent, à la gloire de son auteur, qu'il sera plus loin de la perfection, et que de ce degré inférieur, que je comparerai au triangle, il s'élèvera et se déploiera dans le cercle et vers le cercle de la perfection divine, à l'infini.

« Ainsi Dieu, en permettant que le monde qu'il avait créé dans un état de perfection supérieure mais perfectible encore, déchût de cet état dans l'état d'imperfection où nous sommes, mais pour, partant de ce dernier état, remonter et s'élever à un degré de perfection supérieur au premier, a agi pour sa plus grande gloire, pour la plus grande gloire de l'auteur de notre perfectionnement, Jésus-Christ, pour notre plus grande gloire.

« Dire à l'homme sortant des mains de Dieu, mais à toute la distance qui sépare l'argile du potier : soyez parfait comme votre père céleste est parfait, était une destinée glorieuse, sans doute. Mais combien plus, à ce même homme déchu, brisé, réprouvé, combien plus glorieux de réaliser en lui cette perfection infinie et d'en faire un vase d'élection, en qui Dieu fait briller sa gloire.

« Telle est la grande merveille qui nous apparaît en Jésus-Christ et dans ses membres, les élus, en vue de qui Dieu a créé toutes choses : telle est la belle vocation du chrétien, si bien représentée par saint Paul, lorsqu'il dit : « Non que déjà j'aie atteint le but ou que déjà je sois parfait; mais « je poursuis ma course pour tâcher de le saisir » (*Phil.*, III, 12).

« Qui douterait de cette vérité, de cette plus grande perfection du plan divin, en raison de la chute, si l'humanité tout entière, répondant à sa vocation, à l'intention de Dieu et à l'opération de la grâce de Jésus-Christ, tendait et arrivait comme saint Paul, au but glorieux de sa destinée? Qu'il serait beau de voir le ciel emporté de haute lutte par tous les enfants d'Adam! Quel magnifique spectacle que cette sublime revanche de la chute!

« C'est donc parce qu'il y a des réprouvés qu'on s'élève contre cette conclusion. Comme si les réprouvés n'étaient pas des réprouvés volontaires! Comme si ce n'était pas eux qui se réprouvent en réprouvant Dieu! Comme si la liberté par laquelle ils se blessent eux-mêmes, n'était pas un bienfait de Dieu! Comme si, pour l'abus qu'ils devaient en faire, Dieu devait priver les élus du saint usage qu'ils en font! Comme si, enfin, la liberté ne pouvant se concevoir sans impliquer le choix du bien et du mal, l'alternative par conséquent du bonheur ou du malheur, reprocher ce malheur à Dieu, ce n'était pas lui reprocher ce bonheur, non seulement dans les élus qui le recueillent, mais dans les réprouvés eux-mêmes qui pouvaient le recueillir, et dans l'intention de Dieu qui y appelait les uns et les autres. « Que pouvait de plus, en notre faveur, la puissance divine elle-même? « Pouvait-elle mettre de la contradiction dans notre nature et donner le prix « d'avoir bien fait, à qui n'eût pas eu le pouvoir de mal faire? Non, Dieu de « mon âme, je ne te reprocherai jamais de l'avoir faite à ton image, afin « que je puisse être en quelque sorte libre, bon et heureux comme toi! »

« Les réprouvés ne sont dans cette vue générale que ce que sont les morts d'une bataille où l'honneur du drapeau a été sauvé, élevé même à une gloire incomparable. Ce drapeau, c'est le drapeau de la liberté morale, dont la cause est celle de tous les êtres intelligents; cette bataille c'est le grand assaut du royaume de Dieu, que les intrépides emportent sur les pas du Christ victorieux! »

Ouvrages à consulter. — A. Nicolas, *Études philosophiques sur le christianisme*, vol. II, 1re partie, l. II, ch. iii, *La nature humaine; La Vierge Marie dans le plan divin,* t. I, ch. v.

Bougaud, *Le christianisme et les temps présents*, t. III, *Les Dogmes*, ch. vi, vii, viii.

CHAPITRE VI

LA DOCTRINE DES PROTESTANTS LIBÉRAUX SUR L'ORIGINE DU PÉCHÉ

D'après le dogme catholique, le péché est entré dans le monde par la faute d'Adam, transmise à tous ses descendants. Cette doctrine s'est développée dans l'Église comme la contre-partie du dogme de la Rédemption.

Les protestants libéraux qui refusent d'admettre que l'humanité ait été justifiée par le fait de la mort du Christ, devaient naturellement en venir à nier que cette même humanité ait été rendue coupable par le fait de la faute d'Adam. Et si, voulant soutenir cette thèse, ils désiraient en même temps conserver aux Livres Saints une part de vérité, ils devaient être amenés à professer un enseignement à peu près comme celui-ci : les hommes se sauvent en vivant à l'imitation du Christ, de même qu'ils pèchent à l'imitation d'Adam.

Telle est, en effet, la solution qu'ils donnent à la question de l'origine du péché. Il convient de l'*exposer* et d'en *peser les principaux arguments*.

L'origine du péché d'après les protestants libéraux. — Le point de départ de cette théorie est un fait de conscience. Dès que l'homme est capable de réflexion, il constate en lui une puissance qui l'empêche de faire le bien et qui l'incline au contraire vers des actes que sa conscience morale réprouve.

Cette puissance, tout homme l'apporte en naissant : elle est

universelle et *innée :* c'est *un fait.* On peut même en induire sans exagération qu'elle est *universelle parce qu'elle est innée.* Elle fait donc partie de la nature de l'homme.

Cependant, bien qu'elle soit naturelle, la conscience nous *interdit* d'en suivre les impulsions. Si nous accomplissons librement les actes auxquels elle nous sollicite, nous en *souffrons,* nous en avons du *remords :* nous nous déclarons *pécheurs, coupables,* c'est-à-dire *responsables* ou *passibles* d'une peine. Ceci montre que cette puissance de péché n'appartient pas à notre être primitif, qu'elle ne fait pas partie de notre essence. Autrement, le fait de donner satisfaction à un instinct serait juste et normal. Ces tendances nous sont donc *naturelles,* et pourtant, elles ne représentent qu'un *accident* de notre nature.

Voilà ce que proclame la conscience morale ou religieuse de l'individu et de la société. Or toute la question est de savoir d'où nous vient ce penchant.

Ici commence la critique du dogme catholique.

D'après la doctrine de l'Église, ce penchant mauvais que tout homme constate en lui, par la conscience, est la conséquence du péché des ancêtres de l'humanité. Le premier homme aurait été créé dans un état supérieur. Le démon l'aurait tenté et lui aurait fait commettre une faute. Il en serait résulté, chez lui, un état de déchéance qui est celui dans lequel nous naissons tous.

Mais, disent les protestants, si le premier homme a joui d'une telle supériorité, comment a-t-il pu pécher?

Cette faute, ajoutent les écrivains ecclésiastiques, aurait eu pour conséquence de vicier la nature du premier homme et de corrompre la nature de tous ses descendants.

Les protestants font remarquer que cette assertion est particulièrement grave. Elle équivaut à dire que la faute d'Adam a eu pour conséquence de transformer la nature humaine, d'en faire un principe mauvais. D'autre part, comme cette transformation serait due à l'intervention du démon agissant à l'encontre de Dieu, elle représenterait la victoire du prin-

cipe mauvais sur le principe bon. Cette théorie, ajoute-t-on, n'est en somme que la rénovation du manichéisme.

D'ailleurs, poursuit-on, sur quel document s'appuie la doctrine de l'Église? Elle ne repose, en définitive, que sur les chapitres II et III de la Genèse, qui ne sauraient avoir aucune valeur, à moins qu'on ne leur donne une signification touet symbolique.

Ici commence l'explication de l'origine du péché. L'histoire du premier homme, affirme-t-on, ressemble à la nôtre. Il a constaté lui aussi dans son âme une double tendance, dont l'une est bonne et dont l'autre est mauvaise. Le récit de la Genèse ne rapporte rien autre chose, si ce n'est la prise de conscience de ces deux activités contraires.

Si l'on demande pourquoi l'on a attaché tant d'importance à ce fait qui s'est passé dans le premier homme, quand il devait être celui de tout homme, voici la réponse que l'on obtient. Dans le premier homme, il ne faut pas voir un individu, mais l'humanité sortant progressivement de l'animalité, pour s'élever à un degré supérieur de perfection. Tout au plus peut-on dire que les chapitres II et III de la Genèse rapportent la révélation qui se fit, pour la première fois, dans le cœur de l'homme, lorsqu'il eut franchi, d'une façon suffisamment précise, les frontières de la pure animalité, pour devenir un être moins matériel.

Remarquons encore que la thèse protestante n'est pas basée uniquement sur la théorie de l'évolution : elle s'appuie aussi sur l'hypothèse d'un panthéisme déterministe. La substance de l'homme qui passe de l'animalité à la spiritualité, c'est la substance divine ou la substance universelle, poursuivant une fin indéfiniment perfectible. Cette puissance de péché que l'homme porte en lui, mais dont il s'affranchit de plus en plus, appartient à l'une des phases nécessaires du développement de la substance universelle.

Telle est la théorie que Schleiermacher a exposée, dans un ouvrage intitulé : *Der christliche Glaube*. Il paraît bien que la philosophie religieuse de cet auteur a exercé sur la forma-

tion du protestantisme libéral, en France, la plus grande influence[1].

Critique de cette théorie. — Il n'entre pas dans le plan de nos leçons de faire la critique des inspirations panthéistes et évolutionnistes de la théorie de Schleiermacher. Disons seulement que la conception panthéiste de cet auteur garde le caractère d'une hypothèse tout à fait gratuite, et qu'il n'est pas moins arbitraire de voir, dans la loi générale de l'évolution, l'explication complète de l'origine de l'homme et de son élévation morale.

Ce qu'il nous faut examiner, ce sont les objections que Schleiermacher fait au dogme traditionnel. Il sera bon de suivre un ordre inverse à celui dans lequel elles sont présentées.

1° Si nous affirmons que les chapitres II et III de la Genèse ne se prêtent pas à l'interprétation protestante, c'est, avant tout, parce que nous croyons à l'inspiration des Livres Saints. Le dogme de l'inspiration exige en effet que ces chapitres soient pris en considération. Ils doivent contenir, sous un revêtement plus ou moins allégorique, une part de vérité que le théologien s'appliquera à découvrir en considérant sur-

---

1. *Der christliche Glaube*, I, pp. 357, 408, 435, 450. Voir aussi LICHTENBERGER, *Hist. des idées relig. en Allemagne*, t. II, ch. II, *Schleiermacher*. Les idées de Schleiermacher ont été reprises, mais sous une forme tout à fait personnelle, par Ch. Secrétan. De même que Schleiermacher, cet auteur croit à la valeur religieuse absolue de l'individu, mais il rejette toute autorité extérieure. Comme il éprouve le besoin du dogme, il ouvre son âme aux impressions dogmatiques des siècles passés, et ressentant la nécessité des vieux dogmes chrétiens, fruits historiquement des décisions de l'Église, il veut retrouver, sans le secours de l'autorité, ces vérités chrétiennes. Il s'élève ainsi à une religion qui est une sorte d'équilibre instable entre la religion naturelle et la religion d'autorité, entre un christianisme purement moral et le christianisme de l'Église romaine. Cf. PILLON, *La philosophie de Ch. Secrétan*, Paris, 1898. Secrétan, tout aussi bien que son maître Schleiermacher, sont bien les continuateurs de la pensée de Kant. Chacun sait que la préoccupation principale de ce philosophe a été de vouloir faire reposer toute la morale comme toute la religion sur l'impératif de la conscience morale. Cf. *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 3e partie (trad. TRULLARD).

tout ce que la doctrine des chapitres en question est devenue dans la suite des écrits canoniques.

2° Si nous évitons de tomber dans le manichéisme, c'est parce que nous ne considérons la concupiscence que comme un accident de la nature humaine. Et en effet, l'apparition de la concupiscence dans notre nature est seulement corrélative à la suppression des dons préternaturels. De plus, nous affirmons que la concupiscence peut être dominée par la liberté morale. L'homme conserve donc le pouvoir de faire le bien moral. Ce pouvoir peut être perfectionné par l'acquisition des vertus naturelles.

3° Sans doute la difficulté d'expliquer le péché du premier homme est d'autant plus grande qu'on lui attribue une supériorité d'ordre préternaturel et surnaturel plus élevé. Mais la conduite du premier homme se comprend assez bien si l'on se contente de ne lui reconnaître que cette excellence morale qui lui est attribuée par les textes sacrés ou par de sages inductions théologiques.

Il fallait assurément que la tentation rencontrât un point d'appui chez le premier homme. Autrement, il n'aurait jamais pu commettre le péché. Or ce point d'appui a consisté dans ce fait qu'Adam était libre, et par suite soumis à l'épreuve inhérente au libre arbitre. Il dut y avoir, en effet, chez le premier homme, même avant son péché, des sollicitations à poursuivre le bien intellectuel ou le bien sensible, d'une manière que la conscience morale réprouvait et que la volonté empêchait. Ces sollicitations n'étaient pas des péchés. Toutefois le fait d'agir librement selon leur impulsion eût été une faute. Elles n'étaient pas davantage la concupiscence, car cette inclination est constituée par des sollicitations de ce genre, mais devenues si habituelles et si fortes qu'elles forment, en nous, une puissance capable de lutter efficacement contre notre libre arbitre. Ainsi, bien que le premier homme ait été gratifié par Dieu de dons surnaturels et préternaturels, il conservait néanmoins le pouvoir de faillir. Les critiques que Schleiermacher fait à ce sujet au dogme tradition-

nel, écrit l'un de ses coreligionnaires, viennent d'une inintelligence absolue de ce qu'est la liberté morale [1].

4° Et maintenant que reste-t-il de la construction théologique de cet auteur? Il reste la base expérimentale sur laquelle il l'appuie. Nous l'admettons autant et plus que lui. Cette « animosité de la chair contre l'esprit », dont parle Schleiermacher, et qui existe au cœur de tout homme, n'a été nulle part mieux étudiée que dans notre théologie catholique. Cependant nous nous refusons à prendre ce point de départ comme l'unique base d'une démonstration du péché originel. L'affirmation d'un amoindrissement de la nature humaine prouverait tout au plus qu'il y a eu un homme pécheur à l'origine. Elle ne permettrait pas d'établir que les descendants de cet homme pécheur soient eux-mêmes sous le coup du péché.

Idées à développer dans la prédication ou dans l'apologétique. — Mettre en opposition la simplicité du dogme catholique et l'extrême complication de la dogmatique protestante. Montrer que les protestants ne parviennent à donner quelque valeur à leurs critiques qu'en reprochant au dogme catholique des assertions qu'il ne contient pas. Critiquer la méthode protestante qui consiste à présenter les dogmes uniquement comme des exigences de la conscience religieuse de l'individu ou de la société, comme des doctrines exclusivement personnelles. Bien au contraire la Tradition patristique et théologique a toujours considéré le dogme comme une pensée imposée par voie d'autorité. Mais cette même Tradition n'a jamais contesté qu'il y ait eu une certaine harmonie entre notre nature individuelle ou sociale et chacun de nos différents dogmes. Elle a seulement refusé d'admettre que ce soit dans la conscience religieuse qu'on doive aller chercher le principal motif d'affirmation.

Ouvrages à consulter. — Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft.*

Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, I, pp. 357, 408, 435, 450.

Pillon, *La philosophie de Ch. Secrétan*, Paris, 1898.

Lichtenberger, *Hist. des idées religieuses en Allemagne*, t. II, ch. ii, *Schleiermacher.*

J. Bovon, *Dogmatique chrétienne*, t. I, l. II, p. 422.

---

1. J. Bovon, *Dogmatique chrétienne*, t. I, l. II, p. 422.

TROISIÈME PARTIE

L'HOMME DANS L'ÉTAT DE GRACE

Le but qu'on se propose, dans ce prélude, est de rechercher le sens que, dans ce traité, on donnera au mot de grâce. Le terme de grâce est employé, dans les Livres Saints, tantôt pour exprimer *cette qualité* d'une personne qui la fait aimer : c'est le sens de la salutation que l'Ange adresse à Marie : « Salut, pleine de grâce[1] » ; tantôt pour exprimer *l'amour* qui porte quelqu'un à faire un don à un autre : c'est le sens de l'Évangile selon saint Luc, dans ce passage où l'Ange dit à Marie : « Vous avez trouvé grâce devant Dieu[2] » ; tantôt pour exprimer *le bienfait* inspiré par cet amour : c'est le sens de l'épître aux Éphésiens, où il est question de la grâce procurée aux hommes par le Christ[3]; tantôt pour exprimer *le sentiment de gratitude* qui suit le bienfait reçu : c'est le sens de la première épître aux Corinthiens, où l'apôtre parlant de la reconnaissance, l'appelle la grâce[4].

Or, dans ce traité, le terme de grâce prend le troisième sens. Il signifie *un don que Dieu confère à l'homme par le motif de l'amour* qu'il a pour lui.

Remarquons toutefois que le terme de grâce ne signifie

---

1. S. Luc, I, 28.
2. S. Luc, I, 30.
3. *Eph.*, I, 6.
4. *I Cor.*, X, 30.

pas seulement un don que Dieu confère avec amour « *cum amore* », mais un don que Dieu confère par le seul motif de l'amour « *ex amore* », c'est-à-dire un don que Dieu ne doit à l'homme en aucune sorte, un don qui ne répond à aucune des exigences de l'homme, un don tout à fait gratuit.

Pris dans son sens général, le terme de grâce signifiera donc, dans ce traité, un don tout à fait gratuit.

Mais il importe de préciser ce sens général, en montrant déjà, bien que d'une façon sommaire, *ce que c'est que la grâce,* puis *comment elle se développe en nous.*

Ce que c'est que la grâce. — Envisagée d'une manière concrète, la grâce c'est Dieu considéré dans sa vie, c'est-à-dire dans sa Trinité, en tant qu'il se donne à sa créature. Elle comprend spécialement le Fils qui s'est incarné pour nous racheter. Elle comprend plus spécialement encore le Saint-Esprit qui nous a été révélé comme le terme de la vie divine, par suite comme Celui par qui le Fils qui est engendré par le Père, nous sanctifie.

Le Saint-Esprit accomplit cette œuvre de sanctification, en venant s'établir dans les âmes, conjointement avec le Père et le Fils, et en y créant des dispositions semblables à celles qui existaient ou qui existent dans l'âme du Christ. De la sorte, l'âme du juste vit vraiment comme le Christ, et, puisque ces dispositions sont créées, développées en elle, par l'Esprit qui anime la sainte âme du Christ, il vit de la vie même qui anime le Christ, il vit dans le Christ, c'est-à-dire par le Christ, selon le langage des Saintes Écritures.

Telle est la grâce envisagée d'une manière concrète. Mais chacun voit que cette grâce contient un double don. C'est tout d'abord Dieu ou, d'une manière plus explicite, *l'Esprit-Saint venant du Père par le Fils.* Puis c'est *l'œuvre* que l'Esprit-Saint crée et développe en notre âme, en la conformant à la sainte âme humaine du Fils. Le premier don est un *don incréé* puisqu'il est la divinité même ; le second est un *don créé*, puisqu'il est l'effet de l'action de Dieu dans l'âme. Donc si

l'on considère la grâce d'une manière abstraite, on doit distinguer en elle un *don incréé* et un *don créé,* auxquels pourtant, dans la réalité, répond ce fait unique, Dieu agissant dans le cœur de l'homme, pour le rendre de plus en plus semblable à lui-même, en quelque sorte pour le diviniser.

Comment la grâce se développe en nous. — Cette première analyse a permis d'entrevoir ce que peut bien être la grâce : celle qui va suivre, permettra d'entrevoir comment la grâce se développe en chacun de nous.

Pour cela, il est bon de partir d'un exemple. Un homme de grand caractère confie à un précepteur intelligent l'éducation de son fils, en lui disant : faites en sorte que mon fils vive selon les traditions de sa famille. Quelle sera la conduite de ce précepteur? Il prendra l'enfant tel qu'il est, avec tous ses défauts, et il s'appliquera à faire de lui ce qu'il doit être. Pour cela, il commencera à déterminer en lui telles ou telles émotions qui lui inspireront l'amour des vertus paternelles. L'amour conduira à l'action : l'action fera naître des habitudes qui finiront par faire de cet enfant un imitateur fidèle de son père. Or, dans cet exemple, le père représente le Christ : cet enfant représente le chrétien : le précepteur représente l'Esprit du Christ, c'est-à-dire l'Esprit-Saint. Le Christ nous envoie l'Esprit-Saint pour qu'il établisse en nous des dispositions semblables à celles qui existaient et qui existent en lui, pour qu'il fasse, en chacun de nous, un portrait de plus en plus fidèle de lui-même.

L'Esprit-Saint opère tout d'abord du dehors. Il détermine en nous quelque velléité d'imiter le Christ. Si nous répondons à ces premières sollicitations de l'Esprit de Dieu et si nous accomplissons les actes de foi, d'espérance, d'amour et de pénitence qu'il nous inspire, il prendra alors vraiment possession de notre âme, dans le sens réel de ce mot, c'est-à-dire qu'il viendra habiter personnellement en nous; il entreprendra en même temps de nous transformer de plus en plus en Jésus-Christ, mais en respectant toujours notre personna-

lité morale. A cet effet, il créera en nous ces dispositions qui existaient ou qui existent dans l'âme du Christ, et, agissant cette fois du dedans de l'âme, il mettra en œuvre ces dispositions, afin qu'elles s'exercent et que s'exerçant elles se développent.

Or le *Saint-Esprit présent habituellement dans notre âme, créant et développant en nous des dispositions semblables à celles qui existaient ou qui existent dans l'âme du Christ, c'est la grâce habituelle ou sanctifiante ou justifiante. L'intervention transitoire de l'Esprit Saint sur l'âme, exercée soit du dehors pour préparer l'âme à le recevoir, soit du dedans pour y développer la vie nouvelle qu'il y a établie, c'est la grâce actuelle.* A mesure que nous correspondons davantage à la grâce, nos actes *deviennent de plus en plus méritoires.*

D'où la division de cette étude, en trois chapitres [1].

Chapitre I. — *La grâce actuelle.*

Chapitre II. — *La grâce habituelle.*

Chapitre III. — *Le mérite.*

---

1. Puisque la grâce actuelle ne nous est donnée qu'en vue de préparer notre âme à recevoir la grâce habituelle, nous avons cru qu'il nous était permis de donner, comme titre général, à toute cette troisième partie : *l'homme dans l'état de grâce.* L'homme n'est à proprement parler dans l'état de grâce que lorsqu'il possède la grâce habituelle.

CHAPITRE I

LA GRACE ACTUELLE

L'action transitoire de l'Esprit-Saint sur l'âme, exercée soit du dehors pour préparer l'âme à le recevoir, soit du dedans pour y développer la vie nouvelle qu'il y a créée, c'est la grâce actuelle.

La grâce actuelle diffère donc de la grâce habituelle en ce qu'elle est un *secours* donné à l'âme par l'Esprit-Saint, uniquement en vue de l'action, tandis que la grâce habituelle est une *disposition habituelle* de l'âme, créée et conservée en nous par l'Esprit de Dieu. L'action étant quelque chose d'essentiellement transitoire, il s'ensuit que la grâce actuelle est quelque chose de tout à fait *passager*[1]. Au contraire la grâce habituelle, comme toute habitude de l'âme, est quelque chose d'essentiellement *permanent*. Or c'est cette grâce actuelle qu'il nous faut analyser pour le moment.

Soit donc un adulte qui n'est pas chrétien, mais qui pourtant agit selon sa conscience et qui fait ce qu'il croit être son de-

1. Il faut bien prendre garde que l'action que l'on considère ici est une action proprement dite et accomplie entièrement, comme par exemple l'acte de foi, d'espérance, de charité, de pénitence. Ces actes ont quelquefois besoin d'être préparés par une longue délibération dans laquelle entrent en jeu des idées et des sentiments souvent très variés et très complexes. La grâce actuelle est donnée à l'homme aussi bien pour l'amener progressivement à l'acte surnaturel que pour l'aider à agir. Mais il reste vrai de dire qu'elle n'est donnée qu'en vue de l'action et que pour l'action.

voir. La théologie enseigne que l'Esprit du Christ interviendra pour aider cet homme à remplir son devoir, pour l'aider à surmonter les graves tentations qui pourront lui survenir. Cette intervention consistera d'ordinaire en une action exercée directement soit sur le cœur, soit sur l'esprit. Ce secours de l'Esprit du Christ est un don qui n'est pas dû à l'homme, un don accordé avec amour et par le seul motif de l'amour, un don gratuit, une première grâce actuelle. Mais ce pourra être aussi une grâce actuelle perfectionnant seulement l'homme dans l'ordre naturel, par suite une grâce actuelle dite préternaturelle.

Si cet homme répond à ce premier bienfait, Dieu ne tardera pas à l'élever à l'ordre surnaturel. A l'occasion de circonstances extérieures heureuses ou malheureuses, ou bien s'il s'agit d'un individu ayant vécu jusque-là dans l'ignorance du christianisme, à l'occasion d'un exposé saisissant du dogme chrétien, l'Esprit du Christ excitera dans le cœur de cet homme un premier sentiment de foi proprement surnaturelle. Ce sera un mouvement affectif, *pius credulitatis affectus*. En même temps il déterminera une sorte d'illumination de l'esprit, *illuminatio intellectus*, qui fera que le mystère apparaîtra moins inacceptable. C'est la première apparition de la grâce actuelle vraiment surnaturelle dans le cœur et dans l'intelligence. Cette grâce actuelle est appelée en théologie *gratia excitans*, parce qu'elle est vraiment une première excitation à entrer dans l'ordre surnaturel. Elle est dite aussi *gratia præveniens*, parce qu'elle prévient l'adhésion de notre volonté. Elle est encore dite *operans* et non pas *cooperans* parce qu'elle est faite par l'Esprit du Christ seul, sans qu'il y ait coopération de notre part, *Domino operante sine nobis cooperantibus*. C'est donc un acte surnaturel tout à fait indélibéré.

Si la volonté se complaît dans cette sollicitation, dans cet attrait surnaturel produit en elle et sans elle par l'Esprit du Christ, autrement dit si la volonté ne repousse pas le sentiment qu'elle éprouve, mais au contraire si elle met en

délibération l'acte vers lequel l'incline cet attrait, l'Esprit du Christ intervient de nouveau et son action surnaturelle prend le nom de *gratia adjuvans* ou de *gratia cooperans* et non plus seulement *operans,* parce que, cette fois, l'Esprit du Christ agit avec une certaine coopération de la volonté.

Là ne s'arrête pas l'intervention de l'Esprit-Saint qui veut habiter dans une âme. Si la volonté humaine ne s'oppose pas à cette délibération en vue de l'action dans laquelle l'Esprit-Saint l'entretient, elle reçoit une nouvelle grâce actuelle qui, cette fois, lui confère le pouvoir nécessaire et suffisant de faire l'acte lui-même : cette grâce actuelle est appelée la *grâce suffisante.*

Toutefois l'Esprit du Christ respecte la liberté de l'homme. En lui conférant cette grâce suffisante, il ne le met pas dans la nécessité de faire l'acte. Mais si la volonté humaine obéit à l'Esprit de Dieu qui la dirige, ce divin Esprit continue son influence et l'amène à faire librement l'action surnaturelle. Cette intervention de l'Esprit-Saint dans l'action de la volonté libre, est appelée la *grâce efficace.*

Remarquons, en terminant cette analyse, que les différentes grâces actuelles qui viennent d'être exposées, ne sont que les divers aspects de l'action progressive de l'Esprit du Christ qui veut s'établir dans une âme. Il faut donc résister à cette tendance de notre esprit à tout abstraire qui pourrait nous porter à trop séparer ces grâces les unes des autres. Toutes les fois que l'âme s'y prête, le Christ agit sur elle par son Esprit. Il agit sur elle à proportion qu'elle s'y prête, jusqu'à ce qu'elle accepte enfin de le recevoir en elle, d'une manière définitive. Il faut encore remarquer que cette action surnaturelle aux aspects si variés qui prennent tous différents noms représente non seulement l'intervention de l'Esprit du Christ qui veut habiter dans une âme; elle représente encore l'intervention de ce divin Esprit, lorsque, après s'être établi dans l'âme, il veut l'amener à faire une action surnaturelle.

La grâce actuelle étant ainsi décrite, il est temps d'exposer les controverses auxquelles elle a donné lieu. C'est d'abord la *controverse pélagiennne* qui a pour objet *la nécessité de la grâce*. L'exagération des théories augustiniennes a suscité les *deux controverses calviniste et prédestinatienne*. La première a pour objet de *déterminer le pouvoir de la seule nature;* l'autre étudie *l'étendue de la volonté salvifique de Dieu*. L'examen de ces différentes questions nous aura déjà préparés à l'étude de la *controverse entre thomistes et molinistes, sur la façon selon laquelle la grâce actuelle agit avec la volonté humaine*. Il restera enfin à examiner *la nature de la grâce actuelle, c'est-à-dire l'objet de la controverse janséniste*. D'où la division de ce chapitre premier en cinq articles.

ARTICLE I

De la nécessité de la grâce ou la controverse pélagienne.

État de la question. — Pélage en était venu à soutenir que la nature humaine est non seulement capable d'une très grande perfection morale naturelle, mais qu'elle est capable de s'élever à ce qu'on appelle l'ordre surnaturel, d'y persévérer jusqu'à la fin de la vie et de faire ainsi tous les actes qui conduisent au bonheur du ciel, dans lequel consiste le salut, en un mot de faire tous les actes salutaires. Saint Augustin et, après lui, toute la tradition catholique a combattu cette doctrine, en montrant : 1° *qu'une grâce actuelle proprement surnaturelle est absolument nécessaire pour faire les actes salutaires;* 2° *que la nature humaine, par elle seule, ne peut pas observer la loi naturelle tout entière, pendant un long temps, ni vaincre les graves tentations*. Ce sont les deux principales sections de l'enseignement augustinien.

SECTION I

UNE GRACE ACTUELLE PROPREMENT SURNATURELLE EST ABSOLUMENT NÉCESSAIRE POUR FAIRE UN ACTE SALUTAIRE QUELCONQUE.

L'objet de cette première section. — Une grâce actuelle proprement surnaturelle est absolument nécessaire pour faire *un acte salutaire quelconque* ou un acte salutaire déterminé comme *le commencement de la foi.* Le juste ne peut *persévérer dans la grâce reçue, jusqu'à la fin de sa vie,* sans une grâce actuelle proprement surnaturelle tout à fait spéciale : il est dans *l'impuissance morale d'éviter les fautes vénielles,* à moins qu'il ne reçoive une grâce actuelle proprement surnaturelle tout à fait spéciale. D'où la division de cette section en quatre paragraphes.

§ I

UNE GRACE ACTUELLE PROPREMENT SURNATURELLE EST ABSOLUMENT NÉCESSAIRE POUR FAIRE UN ACTE SALUTAIRE QUELCONQUE.

Doctrine de l'Église. — Sous le nom d'acte salutaire en général, on entend tout acte qui établit, entretient, conserve l'âme dans cette vie toute divine, dont le plein épanouissement consiste dans la possession de Dieu par la vision intuitive et le bonheur qui en résulte. Cette possession de Dieu est le salut ou le ciel.

Dans cette étude, il est plus spécialement question de ces actes salutaires qui précèdent l'habitation de l'Esprit-Saint dans l'âme ou la justification. Ce sont ces sentiments et ces lumières qui préparent l'acte salutaire, qui aident à faire le premier de ces actes. Ce sont tous ces actes salutaires de foi, d'espérance, d'amour, de pénitence, qui déterminent l'Esprit-Saint à prendre définitivement possession de l'âme, c'est-à-dire à la justifier.

Mais quand une fois l'âme a été justifiée par l'habitation de l'Esprit-Saint et par la création en elle d'une vie toute divine, cette âme est plus que jamais apte à accomplir des actes salutaires. Or pour faire de tels actes, la grâce actuelle lui est encore nécessaire. Autrement dit, il faut que le même Esprit de Dieu qui a créé cette vie divine dans l'âme du juste, intervienne encore pour la mettre en mouvement.

Pourtant les deux parties de cet exposé dogmatique sont inégalement définies par l'Église. Que la grâce actuelle proprement surnaturelle soit absolument requise pour faire les actes salutaires qui précèdent la justification, cette doctrine est *de foi* comme définie en dernier lieu par le concile de Trente, où il est dit que par le moyen du seul libre arbitre l'homme ne peut faire aucun acte salutaire [1].

Que la grâce actuelle soit requise pour faire les actes salutaires qui suivent la justification, cette doctrine représente seulement l'enseignement commun de la théologie. L'Église s'est contentée de définir qu'une grâce actuelle tout à fait spéciale était nécessaire pour persévérer dans la grâce reçue, ainsi qu'on le verra dans la suite [2].

---

1. *Sess. VI*, can. 1 : « *Si quis dixerit, hominem suis operibus, quæ vel per humanæ naturæ* [vires] *vel per legis doctrinam fiant, absque divina per Jesum Christum gratia posse justificari coram Deo : A. S.* »

Can. 2 : « *Si quis dixerit, ad hoc solum divinam gratiam per Jesum Christum dari, ut facilius homo juste vivere ac vitam æternam promereri possit, quasi per liberum arbitrium sine gratia utrumque, sed ægre tamen et difficulter possit : A. S.* »

Can. 3 : « *Si quis dixerit, sine præveniente Spiritus sancti inspiratione atque ejus adjutorio hominem credere, sperare, diligere, aut pœnitere posse, sicut oportet, ut ei justificationis gratia conferatur : A. S.* » Denz., 693-695.

2. Méconnaître d'ailleurs cette doctrine serait manifester une inintelligence complète ou bien de la nature de la grâce ou bien de l'économie générale de la grâce. Et en effet, si la grâce consiste dans l'Esprit-Saint créant et conservant, dans l'âme du fidèle, une vie nouvelle, comment peut-on concevoir que le juste puisse, par ses seules forces, mettre en œuvre cette vie qu'il a reçue? Il faut évidemment que le même Esprit qui crée et qui conserve la vie divine, intervienne aussi pour mettre cette vie divine en œuvre et pour la développer. On ne peut soutenir un enseignement contraire à celui-ci que si l'on considère

Telle est la doctrine de l'Église sur ce point précis. Il faut maintenant que nous recherchions le fondement de cet enseignement dans la *Sainte Écriture* et dans la *Tradition des Pères*. Nous examinerons en troisième lieu la forme que cette doctrine a reçue dans la *Théologie scolastique*.

La Sainte Écriture. — 1° D'après la doctrine des Synoptiques, celui qui veut entrer dans le royaume des cieux, doit se mettre à la suite du Christ, c'est-à-dire imiter ses vertus, en vivant dans une union très intime avec lui [1].

2° Mais dans l'Évangile selon saint Jean, cette doctrine prend encore plus de consistance. Le Verbe, Vie et Lumière [2], vivifiant et éclairant, depuis l'origine, tout homme venant en ce monde, s'est fait homme et a communiqué à l'humanité à laquelle il s'est uni, la plénitude de sa vie et de sa lumière, afin de pouvoir communiquer avec plus d'efficacité, à tous les hommes, de la plénitude de cette vie et de cette lumière [3]. Aussi, le Christ est-il appelé la source d'eau vive [4], le pain de vie [3]. Celui qui ne se désaltère pas à cette eau ou qui ne mange pas de ce pain n'a pas en lui la vie du Christ. Le Christ est la vigne dont les fidèles sont les rameaux et de même que le rameau détaché de la vigne se dessèche et meurt, de même le fidèle qui est séparé du Christ cesse par cela même de communier à sa vie [5].

Comparant la théocratie juive à une bergerie et la charge messianique à la porte de cette bergerie, l'on dit de Jésus que pour établir son règne, il n'a pas procédé à la manière des pharisiens. Ces derniers sont parvenus à établir leur domination en Israël, en escaladant la palissade de l'enceinte

---

la grâce sanctifiante comme une sorte de forme abstraite, dénuée de vie et séparée du principe vital qui l'alimente, c'est-à-dire de l'Esprit-Saint.

1. S. Matth., x, 32-42; xvi, 24-28; xix, 21.
2. S. Jean, i, 1-18.
3. *Ibid.*, iv, 13-14.
4. *Ibid.*, vi, 32 et ss.
5. *Ibid.*, xv, 1-17.

BIBLIOTHÈQUE OTTAWA

comme des voleurs ou des brigands. Jésus a pénétré au contraire dans la théocratie juive par la porte naturelle, c'est-à-dire en étant véritablement investi de la dignité de Messie. Aussi est-il le seul pasteur sous la conduite duquel on puisse trouver la vraie pâture, c'est-à-dire les dons du salut qui consistent dans cette vie et dans cette lumière que le Christ communique aux âmes fidèles[1].

Cette allégorie, comme celle qui précède, laisse entendre, d'une manière qui ne fait aucun doute, que le salut n'est possible que par la communication de la vie du Christ. Cette vie est tout ensemble *lumière ou représentation* c'est-à-dire *foi*, et *action* c'est-à-dire *espérance et charité*. Par suite, il n'y a pas d'acte salutaire possible sans que la vie du Christ ne soit de quelque façon le principe de cette action.

3° La doctrine présentée dans le IVe Évangile sous une forme allégorique est enseignée dans les épîtres de saint Paul d'une façon plus directe et par conséquent plus précise. Tout acte salutaire est dû à l'intervention de l'Esprit du Christ. C'est ainsi que nous ne pouvons rien vouloir ni rien exécuter par nous-mêmes, dans l'ordre du salut, sans le secours de Dieu[2]. Sans le secours de l'Esprit-Saint, nous ne pouvons pas prier comme il faut[3]. Aussi l'apôtre attribue à la grâce tout ce qu'il y a de bien en lui[4], toute l'efficacité de son ministère[5]. Cette grâce c'est l'Esprit du Christ ou l'Esprit de Dieu, animant l'âme du fidèle[6]. Dans ce dernier passage surtout, il est à remarquer que saint Paul parle de l'Esprit du Christ comme les anciens Juifs parlaient de l'Esprit de Dieu. D'après eux, toute vie supérieure, toute sanctification, tous les dons un peu spéciaux sont l'œuvre de l'Esprit de Dieu. De

1. S. Jean, x, 1-16.
2. *Phil.*, ii, 13.
3. *Rom.*, viii, 26.
4. *I Cor.*, xv, 10.
5. *II Cor.*, ii, 5
6. *Rom.*, viii, 9-11.

même, saint Paul attribue toutes les faveurs exceptionnelles à l'Esprit du Christ qu'il appelle aussi l'Esprit de Dieu. Ainsi, selon la doctrine de l'apôtre, la grâce doit être considérée comme l'effet de l'action de l'Esprit du Christ : ce divin Esprit est la Personne du Saint-Esprit qui procède du Père par le Fils[1].

La Tradition des Pères. — Cette doctrine du Nouveau Testament avait toujours été enseignée dans l'Église. On employait à cet effet les termes mêmes du Nouveau Testament, sans qu'on eût besoin de les préciser. Le fidèle était considéré comme dirigé, secondé en tout ce qu'il faisait par l'Esprit du Christ qui habitait en lui.

Au commencement du ve siècle, Pélage attaqua cette doctrine et proclama la toute-puissance de la seule nature. Tout

---

1. Saint Paul pouvait considérer la grâce comme un effet de l'intervention de l'Esprit du Christ, sans éprouver le besoin de distinguer, dans cette grâce, le don créé et le don incréé. Et en effet, d'après la théologie de l'Ancien Testament à laquelle l'apôtre se réfère, les opérations supérieures qui s'accomplissent dans l'homme sont toujours attribuées à l'intervention de l'Esprit de Dieu. Cette distinction devait peu à peu s'imposer. Notre théologie considère maintenant, dans la grâce, la Personne du Saint-Esprit et l'œuvre qu'il produit en nous. Bien plus, par l'expression de vie chrétienne ou d'esprit chrétien, nous entendons désigner plutôt l'œuvre de l'Esprit-Saint en nous, c'est-à-dire une manière de penser, de parler ou d'agir comme le Christ.

En terminant cette étude sur saint Paul, il importe de remarquer que l'apôtre, dans ses épîtres, loin de favoriser l'interprétation de Pélage, semblerait plutôt se rapprocher de celle de Calvin et de Jansénius, d'après laquelle tout ce qu'il y a de bien dans l'homme est l'œuvre de la grâce. Mais cette manière de parler vient surtout de ce que la doctrine de saint Paul est toujours inspirée de l'A. T., où tout bien supérieur est représenté comme venant de l'Esprit de Dieu. Il ne faut donc pas prendre trop à la lettre le langage de l'apôtre, ainsi que l'ont fait les protestants et les jansénistes, et prétendre qu'il ait enseigné que la nature humaine, par elle seule, est incapable de faire quelque bien.

Remarquons enfin que saint Paul attribue tout acte salutaire à l'Esprit du Christ, soit qu'il s'agisse des actes qui précèdent la justification, soit qu'il s'agisse de ceux qui la suivent. Ce n'est pas cependant que l'apôtre enseigne explicitement que le juste ait besoin d'une nouvelle grâce actuelle pour faire une œuvre salutaire, ainsi qu'on l'a quelquefois affirmé.

au moins, disait-il, la grâce est un secours dont le libre arbitre peut bien se passer. Par suite, la doctrine de la grâce est dangereuse, car elle est de nature à détruire l'initiative de l'individu[1].

Saint Augustin réfuta le pélagianisme un peu dans tous les écrits postérieurs à l'an 410, mais nulle part mieux que dans le *De natura et gratia* et dans le *De gratia et libero arbitrio*.

Dans le *De natura et gratia,* il montre que la nature, par elle seule, ne peut rien faire qui soit dans l'ordre du salut[2]. Puis il réfute Pélage qui ose enseigner que l'homme, par sa seule nature, peut vivre sans commettre le péché[3]. S'il en eût été ainsi, à quoi eût pu servir la Rédemption du Christ[4]? La thèse générale du traité est donc bien celle-ci : sans la grâce, il est impossible à l'homme de faire quoi que ce soit dans l'ordre du salut. Il y aurait même dans ce traité une petite tendance à dire que la nature humaine, par elle seule, ne peut rien faire de bon[5].

Mais dans le *De gratia et libero arbitrio,* saint Augustin montre bien que telle n'est pas sa pensée. L'idée dominante du traité est celle-ci : de même que le libre arbitre nous a été donné pour faire le bien dans l'ordre naturel, de même la grâce nous est donnée pour faire le bien dans l'ordre du salut. Les deux parties de la thèse sont prouvées par toute une série de textes empruntés à la Sainte Écriture.

Comme on le voit, saint Augustin a surtout développé la doctrine de saint Paul, à savoir que l'homme est circonvenu de tout côté par la grâce du salut, mais que, s'il méprise cette grâce qui l'environne, il ne peut faire aucun acte salutaire, si faible soit-il.

---

1. Petau, *De pelagianorum et semipelagianorum dogmatum historia*, c. II-V.
2. *De natura et gratia*, 4; *P. L.*, XLIV, 249.
3. *Ibid.*, 13.
4. *Ibid.*, 47.
5. *Ibid.*, 7 et 8, 56, 80.
6. *De gratia et libero arbitrio*, 7; *P. L.*, XLIV, 185.

En même temps qu'il écrivait des traités pour réfuter la doctrine de Pélage, saint Augustin faisait convoquer de nombreux conciles. Le principal fut le concile plénier de Carthage réuni en 418 et approuvé, en dernier lieu, par le pape Zosime, dans les circonstances que l'on sait. On y condamna la doctrine de ceux qui prétendent que la grâce est uniquement donnée pour aider le libre arbitre à faire plus facilement ce qu'il pourrait accomplir naturellement[1]. Cette définition, si l'on prend soin de la rétablir dans son milieu historique, est exactement la condamnation du pélagianisme.

Le second concile d'Orange, réuni en 520, non plus contre les pélagiens mais contre les semipélagiens, renouvela cette définition, en la précisant davantage. Il déclara que l'homme, par le seul effort de sa nature, ne peut faire aucun acte salutaire[2].

Ces deux définitions ont été reprises par le concile de Trente contre les sociniens. Ce sont celles qui ont servi de point de départ à cette étude.

La Théologie scolastique. — La doctrine de saint Augustin est celle dont se sont inspirés tous les Pères latins. C'est également celle que les théologiens du moyen âge se sont appliqués à exposer avec la plus grande rigueur. Ils aiment à comparer la nature et la grâce à deux vies qui se développent parallèlement, mais sans que la nature puisse s'élever jusqu'à devenir la vie de la grâce ou qu'elle puisse la mériter de quelque façon. La vie de la nature est celle qui se développe de ma-

---

1. Denz., 69 : « *Item placuit ut quicumque dixerit ideo nobis gratiam justificationis dari, ut quod facere per liberum jubemur arbitrium, facilius possimus implere per gratiam, tanquam et si gratia non daretur, non quidem facile sed tamen possimus etiam sine illa implere divina mandata : A. S...* »

2. Denz., 150 : « *Si quis per naturæ vigorem, bonum aliquod, quod ad salutem pertinet vitæ æternæ, cogitare, ut expedit, aut eligere, sive salutari, id est evangelicæ prædicationi consentire posse confirmat, absque illuminatione et inspiratione Spiritus sancti... hæretico fallitur spiritu...* »

nière à conférer à l'homme la connaissance indéfiniment perfectible de toutes choses et une moralité de plus en plus parfaite. L'autre évolue de façon à amener l'homme à la vision béatifique.

Mais ces deux vies ne peuvent pas plus se confondre que deux droites parallèles ne peuvent se rencontrer[1].

§ II

UNE GRACE ACTUELLE PROPREMENT SURNATURELLE EST ABSOLUMENT NÉCESSAIRE POUR FAIRE LE COMMENCEMENT DE LA FOI.

État de la question. — La proposition précédente contient celle-ci à la manière d'une proposition générale qui contient toutes ses propositions particulières. Si donc il s'agissait de faire un exposé doctrinal purement logique, cette nouvelle proposition serait donnée comme un corollaire de la première. Mais un tel procédé ne serait pas suffisamment conforme avec la marche historique des faits, car, après avoir établi que tout acte salutaire était l'effet d'une grâce, les Pères durent prouver avec une plus grande insistance encore, que le tout premier commencement de la foi ne pouvait être que l'effet d'une grâce actuelle proprement surnaturelle. C'est que l'adversaire acceptait la proposition générale, mais en faisant exception d'abord pour le commencement de la foi.

La doctrine en question est tellement nuancée qu'il est difficile de dire qu'elle soit formellement contenue dans l'Écriture. Pour l'exposer fidèlement, il faut, semble-t-il, montrer tout d'abord *comment elle a été attaquée*, puis *comment elle*

1. Cf. Saint Thomas, *Sum. theol.*, I-II, q. CXII, a. 1 : « *Respondeo dicendum quod nulla res potest agere ultra suam speciem, quia semper oportet quod causa potior sit effectu. Donum autem gratiæ excedit omnem facultatem naturæ creatæ, cum nihil aliud sit quam quædam participatio divinæ naturæ quæ excedit omnem aliam naturam.* »

a été défendue, enfin *comment elle a été définie par les Conciles.*

Comment la doctrine que nous soutenons a été attaquée. — Pélage et ses disciples prétendaient que la seule nature peut faire tous les actes qui conduisent au salut, par suite que le salut peut être obtenu d'une manière tout à fait naturelle. Cette doctrine ne résista pas à la réfutation qu'en fit saint Augustin, qui prétendait que la seule nature ne peut absolument rien faire dans l'ordre du salut.

A une affirmation absolue, saint Augustin répondait donc par une négation également absolue, trop absolue peut-être, car, dans certains de ses écrits, notamment dans le *De natura et gratia*[1], il a, semble-t-il, tellement restreint le pouvoir de la seule nature, qu'on en est encore à se demander s'il lui a reconnu la faculté de faire quelque bien naturel.

Le caractère de cette polémique donna lieu à une réaction. On prétendit que tout au moins le commencement du salut pouvait être accompli par la seule nature. Si l'on avait fait consister le commencement du salut uniquement dans le bien moral que la nature peut accomplir et à la suite duquel Dieu donne toujours la grâce, on fût resté dans l'orthodoxie. Mais on alla plus loin et l'on prétendit que la seule nature pouvait tout au moins prendre une première orientation dans l'ordre du salut, c'est-à-dire dans l'ordre de cette vie qui a pour terme le ciel et la vision béatifique.

Cette doctrine était bien vague et demandait à être précisée. Comme le salut commence dans l'âme par la foi, on prétendit que la seule nature pouvait faire le commencement de la foi. La foi étant un acte en même temps d'ordre volontaire et d'ordre intellectuel, on fit consister ce commencement de la foi dans le tout premier attrait de la volonté, *pius credulitatis affectus,* et dans la toute première illumination de l'intelligence, *illuminatio intellectus.*

---

1. *De natura et gratia,* 7 et 8; *P. L.*, XLIV, 250.

En d'autres termes, les auteurs de cette doctrine prétendaient que la seule nature peut faire ce que, dans la description de la grâce actuelle, on a appelé la *grâce prévenante*.

La raison sur laquelle ils s'appuyaient était celle-ci. Si le commencement du salut, c'est-à-dire le commencement de la foi, est impossible à la seule nature, la première grâce est tout à fait gratuite de la part de Dieu. De la sorte il se fait que ceux à qui Dieu ne la donne pas, ne peuvent être sauvés. Par suite de cette disposition, certains hommes seraient donc, dès leur naissance, placés en dehors du salut, tandis que d'autres seraient admis au salut. Cette disposition viendrait de ce que Dieu aurait décidé de donner la première grâce du salut aux uns et de la refuser aux autres, ou, comme l'on disait, de ce que Dieu aurait prédestiné les uns au salut et les autres à la damnation. Or ceci, disait-on, est absolument contraire à la justice divine.

On montrait alors que la difficulté disparaissait si l'on admettait que la prédestination de Dieu n'est pas absolument gratuite, mais qu'elle est conditionnée à la volonté humaine. La volonté humaine, disait-on, par elle seule, peut faire le commencement du salut, c'est-à-dire le commencement de la foi et, eu égard à cette perfection, Dieu décrète de donner à cette nature la grâce qui doit l'amener au salut : Dieu la prédestine au salut. Autrement dit, la seule nature peut d'elle-même se mettre sur la voie du salut. S'y étant ainsi placée d'elle-même, Dieu l'aide à poursuivre le chemin jusqu'au terme de la route.

Comme on le voit, cette doctrine était du pélagianisme restreint, on lui donna plus tard le nom de semipélagianisme. Elle fut enseignée en Afrique, au ve siècle, par les disciples mêmes de Pélage qui trouvaient la doctrine de leur maître vraiment excessive. De même, elle fut favorisée par les disciples de saint Augustin qui estimaient, eux aussi, que l'enseignement de l'évêque d'Hippone passait un peu la mesure. Mais le vrai foyer du semipélagianisme fut, dès le ve siècle, la Gaule méridionale. Le moine scythe Jean Cassien, après

avoir séjourné quelque temps en Orient, fonda à Marseille un couvent qui ne tarda pas à devenir le centre d'un mouvement théologique important. Les plus distingués d'entre ses adhérents furent Vincent de Lérins, Fauste de Riez, Gennadius et Arnobe le Jeune[1].

Ce rapide aperçu montre suffisamment comment fut attaquée la doctrine de la nécessité de la grâce pour parvenir au commencement de la foi[2].

Comment cette même doctrine a été défendue. — Dans ses premiers écrits contre Pélage, saint Augustin avait apporté peu de précision sur la doctrine du commencement du salut. Dans le *De spiritu et littera,* il s'était même exprimé en des termes dans lesquels on a vu un sens semipélagien[3].

Mais plus tard, dans le *De prædestinatione,* il interpréta ce texte de saint Paul : *quid habes quod non accepisti,* dans le sens le plus strict, et montra que toute orientation dans l'ordre du salut était bien l'effet d'une grâce actuelle surnaturelle[4].

---

1. Petau, *De pelagianorum et semipelagianorum dogmatum historia* c. vii-ix.

2. Cf. Tillemont, *Mémoires*, XIII, Art. cccxliii.

3. *De spiritu et littera*, 58; *P. L.*, XLIV, 238 : « ..... *liberum arbitrium naturaliter attributum a Creatore animæ rationali, illa media vis est, quæ vel intendi ad fidem, vel inclinari ad infidelitatem potest : et ideo nec istam voluntatem qua credit Deo, dici potest homo habere quam non acceperit; quandoquidem vocante Deo surgit de libero arbitrio quod naturaliter cum crearetur accepit, vult autem Deus omnes homines salvos fieri et in agnitionem veritatis venire; non sic tamen ut eis adimat liberum arbitrium quo vel bene vel male utentes, justissime judicentur.* »

4. *De prædestinatione*, 8; *P. L.*, XLIV, 966 : « *Quid autem habes quod non accepisti..... Ecce quare dixi superius, hoc apostolico præcipue testimonio etiam me ipsum fuisse convictum. Cum de hac re aliter saperem, quam mihi Deus in hac quæstione solvenda, cum ad episcopum Simplicianum, sicut dixi, scriberem, revelavit. Hoc igitur Apostoli testimonium, ubi ad reprimendam hominis inflationem dixit, quid enim habes quod non accepisti, non sinit quemquam fidelium dicere : habeo fidem quam non accepi. Reprimitur omnino his apostolicis verbis tota hujus responsionis elatio. Sed ne hoc quidem potest dici : quamvis non habeam perfectam fidem, habeo tamen ejus initium, quo in Christum primitus credidi.* »

L'objection des semipélagiens sur la gratuité de la prédestination ne l'émut pas.

Contre les semipélagiens de la Gaule s'élevèrent, au commencement du ve siècle, saint Prosper d'Aquitaine et Hilaire de Sicile[1]. Ils soutinrent la doctrine de saint Augustin. Ils étaient d'ailleurs en relation avec l'évêque d'Hippone qui écrivit pour eux le *De prædestinatione,* dont il vient d'être question, et le *De dono perseverantiæ,* auxquels Vincent de Lérins répondit, en 434, par le célèbre *Commonitorium*[2].

A la mort de saint Augustin (430) ils se rendirent à Rome et obtinrent du pape Célestin I qu'il adressât un monitoire aux évêques de Gaule, où la doctrine de saint Augustin fût recommandée et celle des novateurs, c'est-à-dire des semipélagiens, vivement critiquée[3].

Mais le semipélagianisme était une doctrine tellement délicate et tellement souple qu'il était facile de la soustraire à toute désapprobation et de jeter le discrédit sur la condamnation qui la frappait.

Dans la seconde partie du ve siècle, le principal adversaire du semipélagianisme fut le pape saint Léon le Grand. Au vi^e siècle, ce fut saint Césaire d'Arles qui écrivit contre les semipélagiens son traité *De gratia et libero arbitrio,* inspiré tout entier de saint Augustin.

---

1. Hilaire de Sicile, le même qui écrivit à saint Augustin la lettre LXXXVIII, vers 414.

2. *Commonitorium pro catholicæ fidei antiquitate et universalitate adversus profanas omnium hæreticorum novitates.* Il invoque, dans ce traité, l'autorité de la Tradition contre les nouveautés que d'illustres docteurs pourraient introduire dans l'Église. Il donne le critérium qui doit servir à reconnaître le dogme. Est orthodoxe, selon lui, toute doctrine qui possède le triple caractère de l'antiquité (*vetustas*), de l'universalité (*universalitas*) et de l'assentiment général (*consensio*), c'est-à-dire celle qui a été crue en tout temps, en tout lieu et par tous (*quod semper, ubique et ab omnibus creditum est*). La seconde partie de ce livre qui contenait sans doute une application de cette méthode à ce que l'auteur estimait être les nouveautés augustiniennes, a presque complètement disparu.

3. Cf. Tillemont, *Mémoires*, XIII, Art. cccxliv.

Comme le semipélagianisme devenait de plus en plus puissant, Césaire s'en plaignit au pape Félix IV. Celui-ci lui envoya vingt-cinq propositions, tirées des œuvres de saint Augustin, afin qu'il les fît examiner dans un concile.

Comment la doctrine en question a été définie. — Sous la présidence de Césaire d'Arles, un concile fut tenu à Orange en 429[1]. On examina les propositions envoyées de Rome et on en fit autant de décrets.

Le troisième décret énonce que la grâce ne nous est pas donnée parce que nous la demandons : c'est elle qui fait que nous la demandons[2].

Le quatrième décret définit que Dieu n'attend pas que nous désirions d'être purifiés du péché : c'est lui qui fait naître en nous le désir par le Saint-Esprit[3].

Le cinquième décret déclare que le commencement de la foi, *initium fidei ipsumque credulitatis affectum*, est l'œuvre de la grâce et non de la nature[4].

Le sixième décret affirme qu'il n'est pas juste de dire que la miséricorde de Dieu s'exerce vis-à-vis de nous, si, par nos seules forces ou sans le secours de la grâce, nous croyons,

---

1. *Concilium arausicanum II*, Denz., 144-171.

2. Can. 3 : « *Si quis ad invocationem humanam gratiam Dei dicit posse conferri, non autem ipsam gratiam facere ut invocetur a nobis, contradicit Isaiæ prophetæ vel Apostolo item dicenti : Inventus sum a non quærentibus me; palam apparui his qui me non interrogabant* (*Rom.*, x, 20). »

3. Can. 4 : « *Si quis, ut a peccato purgemur, voluntatem nostram Deum exspectare contendit, non autem ut etiam purgeri velimus, per Sancti Spiritus infusionem et operationem in nobis fieri confitetur, resistit ipsi Spiritui Sancto per Salomonem dicenti : Præparatur voluntas a Domino et Apostolo salubriter prædicanti : Deus est, qui operatur in nobis et velle et perficere pro bona voluntate.* »

4. Can. 5 : « *Si quis sicut augmentum, ita etiam initium fidei ipsumque credulitatis affectum, quo in eum credimus, qui justificat impium, et ad regenerationem sacri baptismatis pervenimus, non per gratiæ donum, id est per inspirationem Spiritus Santi corrigentem voluntatem nostram ab infidelitate ad fidem, ab impietate ad pietatem, sed naturaliter nobis inesse dicit, apostolicis dogmatibus adversarius approbatur.....* »

nous voulons..., nous étudions. C'est plutôt la grâce qui fait que nous croyons, que nous voulons, que nous étudions. La grâce ne se contente pas de fortifier dans l'homme l'humilité et l'obéissance, mais c'est elle qui fait que l'homme est humble et obéissant[1].

Ainsi d'après les définitions de ce concile, l'œuvre entière du salut depuis le tout premier commencement de la foi, doit être attribuée à l'action de la grâce[2].

La définition des Pères du concile d'Orange a été formulée en des termes non moins précis par les Pères du concile de Trente. Le troisième décret de la VIe session déclare que sans la grâce prévenante, c'est-à-dire sans le sentiment déterminé dans le cœur et l'illumination produite dans l'intelligence, personne ne peut croire, espérer, aimer, se repentir[3].

C'est donc un point de doctrine acquis que le commencement de la foi ne saurait être fait par la nature seule, mais qu'une grâce actuelle surnaturelle est absolument requise. Comment concilier la prédestination avec la justice divine? On répondra à cette question au chapitre III.

---

1. Can. 6 : « *Si quis sine gratia Dei credentibus, volentibus, desiderantibus, conantibus, laborantibus, vigilantibus, studentibus, petentibus, quærentibus, pulsantibus nobis misericordiam dicit conferri divinitus, non autem ut credamus, velimus, vel hæc omnia, sicut oportet, agere valeamus, per infusionem et inspirationem Sancti Spiritus in nobis fieri confitetur, et aut humilitati, aut obedientiæ humanæ subjungit gratiæ adjutorium, nec, ut obedientes et humiles simus, ipsius gratiæ donum esse consentit, resistit Apostolo dicenti : Quid habes quod non accepisti? et : Gratia Dei sum id quod sum.* » Denz., 146-149.

2. Hefele, *Histoire des conciles*, t. III, p. 330-344.

3. Denz., 696 : « *Si quis dixerit, sine præveniente Spiritus Sancti inspiratione atque ejus adjutorio hominem credere, sperare, diligere aut pœnitere posse, sicut oportet, ut ei justificationis gratia conferatur : A. S.* »

§ III

UNE GRACE ACTUELLE PROPREMENT SURNATURELLE ET TOUT A FAIT SPÉCIALE EST ABSOLUMENT REQUISE POUR PERSÉVÉRER DANS LA GRACE REÇUE JUSQU'A LA FIN.

État de la question. — Les semipélagiens accordaient à saint Augustin que la grâce était nécessaire pour faire l'acte salutaire, excepté pour parvenir au commencement de la foi. De plus, ils prétendaient que, lorsqu'il avait été justifié, l'homme pouvait, sans avoir besoin d'une grâce spéciale, persévérer dans la grâce reçue. Saint Augustin prétendit que cette persévérance n'était possible que par le secours d'une grâce nouvelle.

Quel est le sens précis de cette doctrine?

La persévérance en général consiste en des efforts multipliés, continus. Comme la continuité chez un être intelligent et libre est impossible sans l'idée d'un but précis vers lequel convergeront les pensées et les sentiments, la persévérance exige encore l'orientation des pensées et des sentiments vers l'idée d'un but déterminé. Tels sont les trois éléments constitutifs de toute persévérance[1].

Or nous disons que pour persévérer dans la grâce reçue, il faut une grâce actuelle spéciale.

---

1. Toute œuvre importante demande pour être réalisée une certaine durée, c'est-à-dire un temps prolongé. Cette durée, nécessaire à l'exécution d'une entreprise, constitue une difficulté spéciale. Or l'activité humaine, dans la mesure où elle s'exerce pour surmonter cette difficulté spéciale, s'appelle la persévérance. C'est l'objet propre de cette vertu. « *Perseverantia et constantia,* dit saint Thomas, *conveniunt quidem in fine, quia ad utrumque pertinet firmiter persistere in aliquo bono; differunt autem secundum ea quæ difficultatem afferunt ad persistendum in bono, nam virtus perseverantiæ proprie facit firmiter persistere hominem in bono contra difficultatem quæ provenit ex ipsa diuturnitate actus; constantia autem facit firmiter persistere in bono contra difficultatem quæ provenit ex quibusdam aliis exterioribus impedimentis.* » *Sum. theol.*, II-II, q. CXXXVIII, a. 3.

Tout d'abord qu'est-ce que persévérer dans la grâce reçue? La grâce reçue c'est la vie divine communiquée et entretenue dans l'âme par l'Esprit du Christ. Elle doit se développer jusqu'à ce qu'elle arrive à son plein épanouissement. Mais ce développement n'est possible que par des efforts multipliés, continus, bien orientés, que le juste accomplira avec le secours de l'Esprit-Saint présent dans son âme.

En termes plus concrets, l'Esprit-Saint habitant en nous, entretiendra habituellement dans notre âme la pensée du Christ, en nous représentant notre modèle dans toutes les manifestations de son humilité, de sa patience, de sa condescendance, de sa bonté, de sa douceur, sentiments qui, chez lui, sont toujours inspirés par le plus pur amour de Dieu et des hommes. En même temps, ce divin Esprit, excitera habituellement notre cœur à répondre à cette pensée du Maître, par un désir d'imitation dicté par la charité la plus vraie. Il s'établira ainsi dans notre âme une idée puissante, la représentation du Maître, à laquelle se trouvera associé tout ce qu'il y a en nous d'affection, d'énergie et de passion. C'est l'orientation vers le but, l'idée directrice, l'idéal, la condition indispensable de toute persévérance chrétienne.

Ensuite l'Esprit du Christ sollicitera doucement notre activité morale déjà toute transformée par la vie divine de manière à nous amener à marcher à la suite du Maître : il agira avec elle, mais sans la violenter jamais, de façon à ce qu'elle fasse des efforts multipliés, continus. Le juste qui agit de la sorte, avec le secours de l'Esprit de Dieu, est dit persévérer dans la grâce reçue.

Or l'Église nous enseigne que, pour persévérer ainsi, le juste a besoin d'une grâce actuelle tout à fait spéciale.

Il est bien évident que par le fait seul que Dieu donne la grâce à l'homme, il s'engage à intervenir en lui, avec lui, pour l'aider à développer cette vie ; il se trouve dans une certaine mesure obligé à lui accorder la grâce de la persévérance. C'est la persévérance ordinaire, l'accompagnement nécessaire de la grâce conférée. Mais ce n'est pas de cette grâce de per-

sévérance dont il est ici question. Nous parlons d'une grâce de persévérance spéciale. Ce sera la persévérance ordinaire, si l'on veut, mais s'exerçant sur notre activité intellectuelle et volontaire, d'une façon plus pressante, plus irrésistible. Telle est la grâce spéciale de persévérance.

De plus cette grâce pourra être donnée pour un temps seulement : c'est la grâce de persévérance temporaire ; ou bien elle pourra être maintenue jusqu'à la fin de la vie : c'est la grâce de persévérance finale.

La controverse dont nous nous occupons a moins pour objet la nécessité de la grâce actuelle pour persévérer temporairement que la nécessité de cette grâce pour persévérer jusqu'à la fin de la vie.

Il suffit de remarquer au sujet de la grâce de persévérance temporaire que le concile plénier de Carthage a déclaré que, sans une grâce actuelle, le juste reste sans cesse exposé à commettre le péché, ce qui équivaut à dire que le juste ne peut persévérer un temps notable dans la grâce reçue, à moins qu'il ne reçoive une grâce actuelle spéciale[1]. Cette définition a été renouvelée, sous la forme la plus précise, par le concile de Trente[2].

Nous ne considérerons plus maintenant que la nécessité d'une grâce actuelle spéciale pour persévérer jusqu'à la fin. Nous rechercherons d'abord comment *cette doctrine a été enseignée par saint Augustin*, puis comment *l'enseignement augustinien a dû être tempéré par les Pères de la Gaule méridionale*, comment enfin *cette doctrine a été définie par les Conciles.*

Comment cette doctrine a été enseignée par saint Augustin. — Saint Augustin développe cette doctrine principalement dans deux traités, le *De dono perseverantiæ* et le *De correptione et gratia.*

Dans ce dernier traité il s'applique à montrer que pour

1. Denz., 70, 71, 72.

2. *Ibid.*, 714 : « *Si quis dixerit justificatum vel sine speciali auxilio Dei in accepta justitia perseverare posse vel cum eo non posse :* A. S. »

persévérer dans la grâce reçue et surtout pour y persévérer jusqu'à la fin, le secours d'une grâce actuelle proprement surnaturelle est absolument requis. Il procède de la façon suivante. Celui qui, après avoir été justifié, retombe dans le péché, dira : ce n'est pas ma faute si je ne persévère pas, c'est la faute de Dieu qui ne me donne pas la grâce; aussi ne doit-il pas me punir. Ce langage est faux, dit saint Augustin. Sans doute personne ne peut persévérer dans la grâce reçue sans une nouvelle grâce, et pourtant celui qui ne persévère pas, n'a pas le droit de se plaindre. C'est que Dieu n'est pas plus tenu de donner à l'homme la grâce de la justification qu'il n'est tenu de l'aider à persévérer dans la grâce reçue jusqu'à la fin. Le seul droit de l'homme pécheur en Adam est d'être damné. Dieu donne la grâce de la persévérance finale seulement à ceux qu'il a prédestinés [1].

---

1. *De correptione et gratia*, 11; *P. L.*, XLIV, 923 : « *Quæ cum ita sint, corripimus tamen eos, justeque corripimus, qui cum bene viverent non in eo perseverarunt. Ex bona quippe in malam vitam sua voluntate mutati sunt, et ideo correptione, et si nihil eis correptio profuerit, sed in vita perdita usque ad mortem perseveraverint, etiam divina in æternum damnatione sunt digni. Nec se excusabunt dicentes, sicut modo dicunt, quare corripimur, ita tunc quare damnamur, quandoquidem ut ex bono reverteremur ad malum, perseverantiam non accepimus qua permaneremus in bono? Nullo modo hac excusatione a justa damnatione se liberabunt. Si enim, sicut veritas loquitur, nemo liberatur a damnatione quæ facta est per Adam, nisi per fidem Jesu Christi, et tamen ab hac damnatione non se liberabunt qui poterunt dicere, non se audisse Evangelium Christi, cum fides ex auditu sit, quanto minus se liberabunt qui dicturi sunt : perseverantiam non accepimus? Justior enim videtur excusatio dicentium, non accepimus audientiam, quam dicentium, non accepimus perseverantiam; quoniam potest dici, homo, in eo quod audieras et tenueras, in eo perseverares si velles; nullo modo autem dici potest, id quod non audieras, crederes si velles.* » — Cf. *De natura et gratia*, 5; *ibid.*, 250 : « *Universa igitur massa pœnas debet, et si omnibus debitum damnationis supplicium redderetur, non injuste procul dubio redderetur. Qui ergo inde per gratiam liberantur, non vasa meritorum suorum sed vasa misericordiæ nominantur. Cujus misericordiæ, nisi illius qui Christum Jesum misit in hunc mundum peccatores salvos facere, quos præscivit et prædestinavit et vocavit et justificavit et glorificavit, quis igitur usque adeo dementissime insaniat, ut non agat ineffabiles gratias misericordiæ quos voluit liberantis, qui recte nullo modo posset culpare justitiam universos omnino damnantis.* »

Il importe de bien comprendre cette pensée de saint Augustin afin de se rendre un compte exact de ce qu'elle a d'excessif.

Soit donc deux adultes également pieux et qui répondent également à la grâce que Dieu leur donne. Il pourra se faire que l'un persévère jusqu'à la fin et l'autre non. Pourquoi? Uniquement parce que l'un est prédestiné, tandis que l'autre ne l'est pas. Comment expliquer ce fait? C'est un mystère, répond saint Augustin, mais souvenons-nous que Dieu ne nous doit rien et que, s'il veut bien nous appeler à entrer dans la voie du salut comme aussi s'il veut bien nous y faire persévérer jusqu'à la fin, c'est par un effet de sa pure bonté[1].

Tel est l'enseignement de saint Augustin sur la grâce de la persévérance finale. Il enseigne cette doctrine contre les semipélagiens qui lui reprochaient de donner un enseignement qui était de nature à jeter les fidèles dans le découragement.

Comment l'enseignement augustinien a dû être tempéré par les Pères de la Gaule méridionale. — Il faut reconnaître que l'objection des semipélagiens était bien un peu fondée. Si Dieu donne la grâce de la persévérance finale sans égard aux mérites de l'homme, quel n'est pas le malheur de ceux qui ne reçoivent pas ce don. Aussi les Pères de l'Église du Sud de la Gaule qui admiraient pourtant saint Augustin, durent tempérer peu à peu sa doctrine sur ce point. De même que Dieu, dirent-ils, donne toujours, de fait, la grâce du commencement du salut à ceux qui font tout le bien

---

1. *De correptione et gratia*, 19 ; 927 : « *Cur igitur hoc tam magnum beneficium aliis dat, aliis non dat Deus, apud quem non est iniquitas, nec acceptio personarum, et in cujus potestate est quamdiu quisque in hac vita maneat, quæ tentatio dicta est super terram? Sicut ergo coguntur fateri, donum Dei esse ut finiat homo vitam istam, antequam ex bono mutetur in malum, cur autem aliis donetur, aliis non donetur, ignorant; ita donum Dei esse in bono perseverantiam secundum Scripturas, de quibus testimonio multa jam posui, fateantur nobiscum; et cur aliis detur, aliis non detur, sine murmure adversus Deum dignentur ignorare nobiscum.* »

naturel qu'ils peuvent faire, de même il donne toujours, de fait, la grâce de la persévérance finale à tous ceux qui correspondent fidèlement à la grâce reçue, car Dieu ne saurait délaisser ceux qui s'abandonnent à lui.

Cette doctrine fut en particulier celle de saint Césaire d'Arles. Son *De gratia et libero arbitrio* est perdu. Mais il paraît bien que l'épilogue qui fait suite aux vingt-cinq propositions du concile d'Orange est tiré tout entier de ce traité[1].

Comment cette doctrine a été définie par les Conciles. — Cette explication des Pères de l'Église des Gaules, dut donner satisfaction aux semipélagiens, car, au concile d'Orange, on ne crut pas qu'il fût nécessaire d'en faire l'objet d'une définition spéciale.

Seulement dans l'épilogue qui vient d'être cité et qui est une sorte de symbole on déclara que c'est Dieu qui donne la grâce de persévérer dans la grâce reçue, jusqu'au jour du Seigneur[2]. Nous croyons, ajoutèrent les membres du concile d'Orange, que tous les baptisés, après avoir reçu la grâce par le Baptême, peuvent et doivent, avec le secours et la coopération du Christ, accomplir ce qui est nécessaire au salut, s'ils veulent s'y appliquer avec fidélité[3]. La première partie de cette formule, en maintenant la nécessité d'une grâce spéciale pour persévérer jusqu'à la fin, représentait ce qu'il y avait de vrai dans la doctrine de saint Augustin. La seconde partie reconnaissait ce qu'il y avait de bien fondé dans les exigences des semipélagiens.

---

1. Denz., 168 (post can. 25), 171.

2. *Ibid.*, 168 : « *Vobis donatum est pro Christo non solum ut in eum credatis sed etiam ut pro illo patiamini, et illud : Deus, qui cœpit in vobis bonum opus, perficiet usque in diem Domini nostri Jesu Christi.* »

3. *Ibid.*, 169 : « *Hoc etiam secundum fidem catholicam credimus, quod accepta per Baptismum gratia omnes baptizati (Christo auxiliante et cooperante), quæ ad salutem pertinent, possint et debeant (si fideliter laborare voluerint) adimplere.* »

Le concile de Trente qui a fait de la nécessité d'une grâce pour persévérer dans la grâce reçue l'objet d'une définition, n'a parlé de la persévérance finale que dans le chapitre XIII de la session VIe [1]. Mais la doctrine qui s'y trouve contenue n'en est pas moins une vérité de foi.

On y déclare que pour persévérer dans la grâce reçue jusqu'à la fin, il faut le secours d'une grâce que l'homme ne saurait mériter en droit strict par la seule correspondance à la grâce, mais que, de fait, Dieu accorde à tous ceux qui sont fidèles à la grâce qu'ils reçoivent.

Cette doctrine, la théologie scolastique l'exprime en disant que la grâce de persévérance finale ne saurait être méritée *de condigno,* mais seulement *de congruo.*

Selon ce qui semble bien être l'enseignement des Saints, Dieu, dans son infinie miséricorde, accorderait même cette grâce avec la plus grande libéralité. Il donnerait la grâce de la persévérance finale non seulement aux justes mais aussi aux pécheurs qui ne sont pas obstinés dans leur péché, lorsqu'ils sont sur le point de mourir. Par des lumières et des aspirations qu'il produirait dans leur cœur, il se révélerait à leur âme dans la grandeur de sa bonté infinie et, d'autre part, il leur montrerait toute la laideur de leur faute.

---

1. Denz., 189 : « *Similiter de perseverantiæ munere de quo scriptum est : qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit, quod quidem aliunde haberi non potest, nisi ab eo qui potens est eum qui stat, statuere, ut perseveranter stet, et eum qui cadit, restituere ; nemo sibi certi aliquid absoluta certitudine polliceatur, tametsi in Dei auxilio firmissimam spem collocare et reponere omnes debent. Deus enim, nisi ipsi illius gratiæ defuerint, sicut cœpit opus bonum, ita perficiet, operans velle et perficere. Verumtamen qui se existimant stare, videant ne cadant, et cum timore ac tremore salutem suam operentur in laboribus, in vigiliis, in eleemosynis, in orationibus et oblationibus, in jejuniis et castitate. Formidare enim debent scientes, quod in spem gloriæ et nondum in gloriam renati sunt, de pugna, quæ superest cum carne, cum mundo, cum diabolo, in qua victores esse non possunt, nisi cum Dei gratia Apostolo obtemperent dicenti : debitores sumus non carni, ut secundum carnem vivamus : si enim secundum carnem vixeritis, moriemini : si autem spiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis.* »

Il leur poserait en quelque sorte à chacun cette alternative : me veux-tu ou ne me veux-tu pas? Si l'âme dans un dernier mouvement de mépris rejette Dieu, elle est damnée éternellement. Si au contraire elle regrette sa vie de péché, Dieu lui pardonne et permet qu'après avoir expié ses fautes dans le purgatoire, elle soit admise au ciel.

Cette doctrine est particulièrement insinuée en plusieurs écrits de saint François de Sales[1] et de sainte Catherine de

---

1. J. P. Camus, *L'Esprit de saint François de Sales*, 3e partie, ch. xiii, édit. M. P. C, Paris, 1821 : « Il ne voulait jamais que l'on désespérât de la conversion des pécheurs jusqu'au dernier soupir, disant que cette vie était la voye de notre pélerinage, en laquelle ceux qui sont debout pouvaient tomber et ceux qui tombaient pouvaient par la grâce se relever.

« Il allait plus loin, car même après la mort, il ne voulait pas que l'on jugeât mal de ceux qui avaient mené une mauvaise vie, sinon de ceux dont la damnation était manifeste par l'Écriture. Hors de là il ne voulait pas que l'on entrât dans le verdict de Dieu, qu'il a réservé à sa sagesse et à sa puissance.

« Sa raison principale était que comme la première grâce ne tombait pas sous le mérite, la dernière grâce qui est la persévérance finale ne se donnait point non plus au mérite. Or, qui est celui qui a connu les jugements du Seigneur et qui lui a donné conseil?

« Cette raison faisait que, même après le dernier soupir, il voulait que l'on espérât bien de la personne expirée, quelque fâcheuse mort qu'on lui eût vu faire, parce que nous ne pouvions avoir que des conjectures fondées sur l'extérieur, sur lequel les plus habiles peuvent se tromper.

« Sur quoi il me raconta ce que je vais dire. Un prédicateur d'un naturel aisé, parlant de cet hérésiarque (Calvin), qui a causé la révolte de l'Église de Genève, dit qu'il ne fallait juger de la damnation d'aucun après la mort, sinon de ceux qui sont déclarés réprouvés dans l'Ecriture, non pas même de celle de cet hérésiarque qui a causé tant de maux par ses erreurs, car que sait-on, disait-il, si Dieu ne l'aura point touché à l'instant de sa mort et s'il ne se sera point converti. Il est vrai, continua-t-il, que hors de l'Église, et sans la vraie foi, il n'y a point de salut; mais qui sait s'il n'a point reconnu en son cœur la vérité de la créance qu'il avait combattue et s'il n'est pas mort en vraie repentance.

« Et après avoir tenu tout son auditoire en suspens, à la fin il conclut en disant : Il est vrai que nous devons avoir de grands sentiments de la bonté de Dieu. Jésus-Christ même offrit sa paix, son amour et le salut au traître qui le trahit en le baisant; pourquoi n'aura-t-il pas pu offrir la même grâce à ce misérable hérésiarque? Le bras de Dieu est-il raccourci?

« Est-il moins bon et moins miséricordieux, lui qui est toute miséricorde et miséricorde sans nombre, sans mesure et sans fin?

« Mais, ajouta-t-il, croyez-moi et je vous puis assurer que je ne mens point, s'il n'est damné, il l'a échappé aussi belle que fit jamais homme et s'il est sauvé de

Gênes[1]; elle est, du reste, en parfaite conformité avec l'économie générale de la grâce. Si l'on accepte cette opinion, on n'a plus de peine à répondre aux objections que l'on fait d'ordinaire au dogme des peines éternelles de l'enfer. On comprend que Dieu ayant épuisé toutes les ressources de sa miséricorde infinie, se retire pour toujours[2].

Remarquons, en terminant cette étude, que si la persévérance finale est le fait d'une grâce que le juste lui-même ne saurait mériter en droit strict mais que, de fait, Dieu accorde seulement, par pure libéralité, à tous ceux qui répondent fidèlement à la grâce, il ne faut pas négliger de la demander et d'engager les fidèles à la solliciter. On la désigne vulgairement sous le nom de *grâce d'une bonne mort*.

§ IV

UNE GRACE ACTUELLE PROPREMENT SURNATURELLE ET D'UN CARACTÈRE TOUT A FAIT SPÉCIAL EST NÉCESSAIRE AU JUSTE POUR QU'IL PUISSE ÉVITER LE PÉCHÉ VÉNIEL PENDANT TOUTE SA VIE.

État de la question. — La présente question appartient beaucoup plus à la théologie ascétique qu'à un traité élémentaire de la grâce. Elle se pose ainsi : l'homme justifié peut-il,

---

ce naufrage éternel, il en doit une aussi belle chandelle à Dieu que jamais personne de sa taille. »

1. Sainte Catherine de Gênes, *Traité du Purgatoire*, ch. iv : « Or, ceux qui sont en enfer ont quitté cette vie avec la volonté mauvaise, par conséquent leur coulpe n'est pas remise et ne se peut plus remettre; car la volonté avec laquelle on est sorti de cette vie demeure invariable. C'est au moment du passage que l'âme s'établit en bien ou en mal, suivant le côté où se trouve la volonté délibérée. C'est pourquoi il est écrit : *Ubi te invenero*, à savoir à l'heure de la mort et avec la volonté, soit de pécher, soit de déplaisance et de repentir du péché, *ibi te judicabo*, et à ce jugement, il n'y a plus de rémission. » Abbé de Bussière, *Vie et œuvres de sainte Catherine de Gênes*, Paris, 1854.

2. Cf. Lacordaire, 72e conférence, *La sanction du gouvernement divin*.

par ses bonnes œuvres, mériter, en droit strict, de nouvelles grâces actuelles et persévérer ainsi, pendant toute sa vie, d'une manière si parfaite qu'il évite toute faute vénielle?

La doctrine des Pères de la Gaule méridionale. — A cette question, les semipélagiens répondaient affirmativement. Or les Pères de l'Église des Gaules n'eurent pas de peine à montrer à leurs adversaires que leur théorie était en opposition avec l'Écriture où il est dit à plusieurs reprises, que le juste lui-même ne peut vivre dans l'exemption totale du péché. C'est donc avec raison, concluaient-ils, que les Saints font pénitence pour leurs péchés, qu'ils prient et qu'ils adressent en particulier à Dieu cette prière : « *Dimitte nobis debita nostra* ».

En parlant ainsi, ces mêmes Pères reconnaissaient toutefois que le juste peut mériter d'éviter le péché véniel pendant un certain temps, qu'il peut éviter tel ou tel péché véniel plus grave pendant toute sa vie. Mais ils prétendaient que l'exemption totale du péché véniel ne peut être obtenue sans le secours d'une grâce spéciale. Cette grâce, ajoutaient-ils, le juste ne saurait l'acquérir par ses mérites. Pourtant, de fait, Dieu, par pure libéralité, a pu l'accorder à tel ou tel saint, par exemple à la sainte Vierge.

Cette doctrine déjà affirmée par le concile plénier de Carthage[1], exposée d'une façon plus ou moins explicite dans l'épilogue qui fait suite au vingt-cinquième canon du concile d'Orange[2], a été définie par les Pères du concile de Trente[3].

Conclusion. — Nous terminons l'étude de la première par-

---

1. Denz., 71.
2. *Ibid.*, 168 (post can. 25)-171.
3. *Sess. VI*, can. 23; Denz., 715 : « *Si quis hominem semel justificatum dixerit amplius peccare non posse, neque gratiam amittere, atque ideo eum, qui labitur et peccat, nunquam vere fuisse justificatum; aut contra posse in tota vita peccata omnia, etiam venialia, vitare, nisi ex speciali Dei privilegio, quemadmodum de beata Virgine tenet Ecclesia : A. S.* »

tie de la controverse pélagienne, que nous avions intitulée : *De la nécessité de la grâce pour faire des actes salutaires.*

En résumé :

1° L'Église enseigne contre Pélage, que la grâce actuelle est absolument nécessaire pour faire *un acte salutaire quelconque.*

2° Contre les semipélagiens qui concédaient la thèse générale mais qui faisaient des réserves pour certains actes en particulier, elle enseigne :

a) Que la grâce est nécessaire pour faire *le commencement de la foi.*

b) Que le juste *ne peut persévérer dans la grâce reçue,* surtout s'il s'agit de la persévérance finale, sans le secours d'une grâce d'un caractère spécial.

c) Que le juste *ne peut persévérer dans la grâce reçue, jusqu'à la fin, au point d'éviter les fautes vénielles,* sans le secours d'une grâce spéciale.

SECTION II

LA NATURE HUMAINE, PAR ELLE SEULE, NE PEUT PAS OBSERVER LA LOI NATURELLE TOUT ENTIÈRE, PENDANT UN LONG TEMPS, NI VAINCRE LES GRAVES TENTATIONS.

L'objet de cette seconde question. — Une grâce actuelle proprement surnaturelle est absolument nécessaire pour faire l'ensemble des actes salutaires qui acheminent l'homme au salut, c'est-à-dire à la possession de la fin surnaturelle.

Mais si maintenant l'on considère l'homme au point de vue de sa fin naturelle, peut-on dire que par sa seule nature il puisse l'atteindre tout entière et remplir ainsi tout son devoir naturel?

Il importe de bien préciser cette nouvelle question qui est particulièrement délicate.

La fin naturelle de l'homme est celle que dicte, que prescrit

la nature même de l'homme. Cette prescription de la nature de l'homme s'appelle la loi naturelle.

Mais la loi naturelle ne serait qu'une abstraction si on la considérait indépendamment des préceptes qu'elle contient, préceptes dont les uns sont primaires ou fondamentaux, dont les autres sont secondaires, c'est-à-dire la détermination des premiers, selon les différences d'objet, de fin ou de circonstances. Or quelle est la fin dont l'obtention est prescrite par les préceptes de la loi naturelle? C'est l'acquisition la plus parfaite de la connaissance de la vérité et la réalisation la plus parfaite du bien moral, répondent presque toutes les philosophies, c'est-à-dire une connaissance de la vérité objective indéfiniment perfectible, et une perfection morale également indéfinie, consistant dans un affranchissement de plus en plus parfait de la raison à l'égard de l'animalité qui est en chaque homme.

Et maintenant la question que l'on se pose, est celle-ci. L'homme a-t-il en lui assez d'énergie intellectuelle et morale pour observer tous les préceptes de la loi naturelle et parvenir à l'obtention de toute sa fin naturelle : en un mot, l'homme, par sa seule nature, peut-il observer toute la loi naturelle?

Pélage et tous ceux qui nient l'existence de l'ordre surnaturel, répondent affirmativement. L'Église est certes loin de méconnaître la puissance de la seule nature, mais elle fait des réserves. C'est ainsi qu'elle enseigne que, sans un secours spécial de Dieu, l'homme, par sa seule nature, est moralement impuissant à persévérer un long temps dans l'observation de toute la loi naturelle et en particulier qu'il ne peut pas surmonter les graves tentations.

Établissons donc tout d'abord *la thèse catholique :* nous rechercherons en second lieu *quelle est cette impuissance de la nature humaine à l'égard de la loi naturelle, par suite quelle est la nature du secours spécial de Dieu qu'elle exige.*

§ I

LA THÈSE CATHOLIQUE.

Doctrine de l'Église. — Le sens de cette thèse est suffisamment expliqué par ce qui précède. Il suffira de constater dans quelle mesure cette doctrine s'impose à notre foi.

Cette impuissance de la seule nature n'a jamais été définie dans un concile. Elle a été enseignée seulement dans la lettre dogmatique, écrite par le pape Célestin Ier contre les semipélagiens du sud de la Gaule, sur les instances d'Hilaire et de Prosper, quelque temps après la mort de saint Augustin[1].

Le chapitre II déclare formellement que la seule nature ne peut pas vaincre la concupiscence de la chair, sans une grâce donnée chaque jour[2]. Il y a bien là une confirmation directe de la proposition que nous soutenons.

Remarquons toutefois que la lettre de Célestin Ier n'a nullement la prétention d'être une définition de foi. Pourtant la doctrine qu'elle contient doit être considérée comme l'expression du magistère ordinaire de l'Église et, pour ce seul motif, elle est une doctrine certaine dont on ne pourrait s'écarter sans témérité. De plus, depuis la lettre de Célestin Ier, cette doctrine a toujours été reçue dans l'Église[3].

---

1. Voir ce qui a été dit plus haut, p. 160.

2. *Cap. VI*, Denz., 90 : « *Neminem etiam baptismatis gratia renovatum idoneum esse ad superandas diaboli insidias et ad vincendas carnis concupiscentias, nisi per quotidianum adjutorium Dei, perseverantiam bonæ conversationis acceperit. Quod ejusdem pontificis* [Innocentius I. in op. cit., ad. conc. Carth.] *in eisdem paginis doctrina confirmat, dicens :* « *Nam quamvis hominem redemisset a præteritis ille peccatis, tamen sciens iterum posse peccare, ad reparationem sibi, quemadmodum posset illum et post ista corrigere, multa servavit, quotidiana præstans illi remedia quibus nisi freti confisique nitamur, nullatenus humanos vincere poterimus errores. Necesse est enim, ut quo auxiliante vincimus, eo iterum non adjuvante vincamur.* »

3. Cf. Abbé de Broglie, *Conférences sur la vie surnaturelle*, t. II, conf. 6e.

Il s'agit maintenant d'en rechercher le fondement dans la *Sainte Écriture* et dans la *Tradition des Pères.*

La Sainte Écriture. — On recourt d'ordinaire à saint Paul et en particulier à l'épître aux Romains où l'apôtre développe longuement cette doctrine que l'homme ne peut triompher de la concupiscence qui est en lui, sans la grâce du Christ[1]. Mais il faut bien se souvenir que la préoccupation de l'apôtre est d'amener les fidèles à s'abandonner à l'Esprit du Christ, parce que c'est pour eux le vrai moyen pratique de triompher de leur concupiscence. Saint Paul ne songe nullement à préciser autrement l'impuissance de la seule nature. On ne peut donc pas dire que la doctrine que nous soutenons soit explicitement dans l'Écriture. Tout au plus peut-on voir dans dans l'épître aux Romains une indication générale.

D'ailleurs il n'en saurait être autrement. S'il est vrai, ainsi que l'enseigne l'Église, que toutes les fois que l'homme fait ce qu'il peut, Dieu lui donne la grâce, la doctrine de l'impuissance de la nature à l'égard de l'observation de toute la loi surnaturelle ne pouvait être précisée que dans la réfutation d'une opinion qui exagérerait la puissance de la nature. Or l'Écriture n'a pas un tel objet.

La Tradition des Pères. — Ce que l'Écriture n'avait pas eu à préciser, saint Augustin dut le faire. C'est qu'il lui fallut répondre à cette objection de Pélage, que la nature humaine peut persévérer longtemps dans l'observation de toute la loi.

Saint Augustin réfute cette doctrine dans plusieurs traités. Dans le *De natura et gratia*, il reconnaît que depuis la faute d'Adam, il y a parfois dans l'homme une nécessité qui le pousse au péché et à laquelle il ne peut résister par l'effort de sa seule volonté[2].

---

1. *Rom.*, VII, 14-24.
2. *De natura et gratia*, 56; *P. L.*, XLIV, 274 : « *Sicut ergo istæ simili-*

Plus loin, il répond à un argument *ad hominem* que lui faisait Pélage. Dans son *De libero arbitrio,* disait celui-ci, Augustin prétend que l'homme qui cède à une inclination invincible, ne commet pas le péché. Mais alors, ajoute Pélage, il n'y a plus de péché, car toutes les fois qu'on succombe c'est parce qu'on ne peut pas faire autrement.

Saint Augustin reconnaît que telles sont bien ses paroles, mais il invite l'adversaire à lire le contexte où il dit que celui qui se laisse entraîner par une inclination invincible ne pèche pas en cela. Il pèche pour avoir refusé de demander le secours de la grâce qui lui eût permis d'éviter cette chute[1].

En résumé, saint Augustin enseigne de la manière la plus explicite, qu'il est certains préceptes que la seule nature ne peut pas remplir mais qu'elle doit pourtant observer, avec le secours de la grâce, sous peine de péché. Ceci revient à dire que la nature ne peut pas, par elle seule, persévérer longtemps dans l'observation de toute la loi naturelle. C'était d'ailleurs une doctrine que saint Augustin était beaucoup plus porté à exagérer qu'à atténuer.

---

tudines falsæ sunt, ita et illud propter quod eas voluit adhibere. Sequitur enim et dicit : « Simili ergo modo de non peccandi possibilitate non intelligendum est, quod non peccare nostrum sit (posse vero non peccare non nostrum. » Si de integra et sana hominis natura loqueretur, quam modo non habemus, nec sic recte diceret, quod non peccare nostrum tantummodo sit, quamvis peccare nostrum esset : nam et tunc esset adjutorium Dei et tanquam lumen sanis oculis quo adjuti videant, se præberet volentibus ; quia vero de hac vita disputat, ubi corpus quod corrumpitur aggravat animam et deprimit terrena inhabitatio sensum multa cogitantem, miror quo corde, etiam sine adjutorio medicinæ Salvatoris nostri, nostrum putet esse non peccare, posse vero non peccare naturæ esse contendat, quam sic apparet esse vitiatam, ut hoc majoris vitii sit non videre. »

1. *Ibid.*, 80 : « *Agnosco, verba mea sunt : sed etiam ipse dignetur agnoscere superius cuncta quæ dicta sunt. De gratia quippe Dei agitur, quæ nobis per Mediatorem medicina opitulatur, non de impossibilitate justitiæ. Potest ergo ei causæ, quæcumque illa est, resisti : potest plane, nam in hoc adjutorium postulamus, dicentes, ne nos inferas in tentationem : quod adjutorium non posceremus, si resisti nullo modo posse crederemus. Potest peccatum caveri, sed opitulante illo, qui non potest falli.* »

§ II

QUELLE EST L'IMPUISSANCE DE LA NATURE HUMAINE ET, PAR SUITE, QUELLE EST LA NATURE DU SECOURS SPÉCIAL DE DIEU QU'ELLE EXIGE?

L'impuissance de la nature humaine. — Il importe de distinguer deux sortes d'impuissances de notre nature humaine, dont l'une est l'impuissance physique et dont l'autre est l'impuissance morale.

L'impuissance physique est une impuissance absolue; c'est ainsi que la nature humaine est absolument impuissante à faire un acte salutaire quelconque, sans le secours de la grâce et d'une grâce vraiment surnaturelle.

L'impuissance morale n'est qu'une impuissance relative, qui vient d'un obstacle très difficile à vaincre. Un homme, par exemple, est mis en demeure de poursuivre un avantage peu important, malgré les plus grands dangers. Il se trouve en face d'une difficulté telle, qu'elle le met pratiquement dans l'impuissance : c'est l'impuissance morale.

Or il n'est nullement de foi que l'impuissance de la seule nature à persévérer longtemps dans l'observation de toute la loi naturelle et, en particulier, à surmonter les graves tentations, soit une impuissance physique. Autrement, il serait bien difficile de nier que la nature humaine, par suite de la faute primitive, n'ait pas été amoindrie dans ses dons naturels [1].

Au contraire, l'Église soutient contre Calvin et les jansénistes, ainsi qu'on le montrera dans la controverse suivante,

---

1. Il ne paraît guère possible en effet d'admettre que Dieu puisse créer un homme dans de telles conditions qu'il soit *physiquement incapable* de remplir tout son devoir moral, à moins qu'il ne soit solidaire du péché de quelqu'un de ses ancêtres.

que la seule nature humaine est capable de parvenir à une haute perfection morale naturelle. La psychologie moderne qui a étudié les passions avec tant de soins, lui donne pleinement raison.

La brutalité des passions dépend d'une foule de causes psychologiques, telles que la mémoire, l'imagination, le sentiment, et de causes physiologiques. Or ces diverses causes peuvent être disciplinées par l'éducation. Tantôt elles pourront être affaiblies dans leur violence; tantôt elles pourront être orientées dans le sens du bien plutôt que dans le sens du vice : il pourra en résulter, dans l'individu, une honnêteté naturelle très élevée.

Cependant chacun reconnaît que pour aboutir à ce résultat, il faut une éducation très intelligente et très énergique, qui saisisse l'enfant dès le début, et dont les fruits ne seront peut-être définitivement obtenus, qu'après une ou deux générations. Il faut avouer que la complexité de cette éducation et la persévérance qu'elle exige, en font précisément une difficulté telle que l'on peut et que l'on doit dire que l'homme est dans l'impuissance morale de persévérer longtemps, dans l'observation de toute la loi naturelle, qu'il est en particulier dans l'impuissance de surmonter les graves tentations, sans un secours spécial. Mais enfin quelque difficile que soit cette œuvre, elle reste pourtant humainement faisable et cela suffit pour qu'on puisse affirmer que l'homme n'a pas subi de déchéance naturelle, du moins par suite de la faute du père de la race humaine.

Nature du secours spécial de Dieu qu'elle exige. — Comme ce secours doit être un moyen qui dispose l'homme à atteindre sa fin naturelle, qui perfectionne l'homme dans son ordre, il ne saurait être un secours surnaturel, une grâce surnaturelle. Seules en effet ces grâces sont surnaturelles, qui sont de même nature que la vision béatifique. Ce secours consistera en des illuminations de l'esprit et en des sentiments produits dans la volonté, qui perfectionneront la

nature humaine dans son ordre, mais que Dieu ne lui doit pas. Aussi, appartient-il aux dons préternaturels; il est une grâce, si l'on veut, mais une grâce préternaturelle [1].

En résumé, l'homme, par sa nature, est impuissant à persévérer, un long temps, dans l'observation de toute la loi naturelle et, en particulier, à surmonter les graves tentations. Mais cette impuissance n'est qu'une impuissance morale, relative et nullement absolue, à laquelle Dieu supplée chez tout homme qui n'y met pas d'obstacle par sa mauvaise volonté, par des secours qu'il ne lui doit pas mais qui le perfectionnent seulement dans l'ordre naturel : aussi ces secours méritent-ils le nom de grâces préternaturelles [2].

---

1. Suarez, *De necessitate gratiæ*, l. I, c. xxiv, 20 : « *Dico ergo hanc gratiam consistere in aliqua interna motione Dei aliquo modo supernaturali, qua juvat imbecillitatem nostram, ut tali tentationi valeamus resistere..... Est ergo hæc motio..... vel illuminatio intellectus, qua melius et fortius repræsentatur objectum quam per communem cursum causarum possit, vel motus aliquis voluntatis, quo Deus facit suavem illam resistentiam, vel terret ab illo malo... Dixi autem motionem dari debere aliquo modo supernaturalem, quia ad effectum de quo tractamus, non semper est necesse ut sit supernaturalis in entitate sua, quia effectus non est adeo excellens. Sufficit ergo ut modo supernaturali conferatur; consistit autem ille modus in hoc quod talis ac tanta consideratio, vel affectio, aut inordinatio, in tali occasione ac puncto, fieri non posset per communem cursum naturalium causarum, vel per humanam industriam ejus, qui tentationem patitur, comparari. Et ideo illa motio habet veram rationem gratiæ, præsertim si detur in ordine ad finem supernaturalem, sicut nunc datur.* »

A supposer que Dieu eût constitué l'homme dans l'état de nature pure, poursuit le même auteur, il lui eût donné un secours spécial, qui suppléât à la faiblesse de sa nature et qui l'aidât à persévérer dans l'observation de toute la loi naturelle : « *Cur ergo Deus, ut auctor naturæ, non præberet homini indigenti hoc altius providentiæ genus, præbendo illi adjutorium prout expedire censeret? Unde illud adjutorium non esset tam propria gratia, sicut nunc est simile auxilium datum homini lapso. Nam hoc auxilium, prout nunc datur fidelibus, etiam peccatoribus, ordinarie est supernaturale, vel saltem per media supernaturalia obtinetur, nimirum fidem et orationem ex illa, ut dictum est. In statu autem puræ naturæ, tale auxilium solum daretur per inspirationes, cogitationes affectionesque honestas liberaliori modo immissas, utique ultra communem cursum externarum causarum.* » *Ibid.*, c. xxviii, 10.

2. Dans cette seconde section de la doctrine de saint Augustin, nous avons sur-

Idées à développer dans la prédication ou dans l'apologétique. — 1° Montrer que l'œuvre du salut est tout entière de Dieu et tout entière de l'homme ou plus explicitement de l'homme s'appropriant les mérites de

---

tout considéré l'impuissance de la seule nature au point de vue de la volonté morale. La conclusion à laquelle nous sommes parvenus est que la nature humaine est dans un état d'impuissance morale à l'égard de la persévérance dans l'observation de toute la loi naturelle. Cet état n'est pas inférieur à celui qu'aurait pu être l'état de nature pure. Toutefois nous avons admis, avec Suarez, que si Dieu s'était résolu à créer l'homme dans cet état, il lui aurait donné des grâces préternaturelles qui lui eussent assuré une certaine facilité à persévérer dans l'accomplissement de tout son devoir naturel.

Nous pourrions maintenant nous poser, à l'égard de la raison de l'homme déchu, une question semblable à celle que nous nous sommes posée à l'égard de sa volonté.

La raison de l'homme déchu a-t-elle autant de clarté et autant de puissance pour atteindre la vérité que la raison de l'homme constitué dans l'état de nature pure?

La réponse serait la même que celle que nous avons donnée au sujet de la volonté. Aussi bien au point de vue intellectuel qu'au point de vue moral, la faute originelle a entraîné chez les descendants d'Adam la seule perte des privilèges, c'est-à-dire la perte de la foi et celle de cette science supérieure que possédait le premier homme. La raison humaine n'a pas été diminuée dans sa propre puissance naturelle.

Ainsi privée des faveurs dans lesquelles Dieu l'avait constituée et réduite à elle-même, elle ne peut que difficilement parvenir à la connaissance certaine de son véritable principe et de sa véritable fin, à moins qu'une révélation ne lui soit faite. Si Dieu n'avait pas établi une révélation pour instruire les hommes, dit admirablement saint Thomas (*Summa contra Gentiles*, l. I, c. IV), peu d'hommes seraient arrivés, en fait, à la connaissance du vrai Dieu. Les uns eussent été empêchés par le défaut de leur intelligence, les autres par les nécessités de la vie et le travail pénible qui les absorberait, les autres enfin par la paresse. Ceux qui arriveraient à la connaissance de Dieu ne parviendraient à cette connaissance que tardivement, après de longues études. Enfin, bien que la démonstration de l'existence de Dieu soit rigoureuse et certaine en elle-même, beaucoup d'hommes, trompés par les sophismes de l'erreur ou ébranlés par la contradiction de ceux qui prennent le nom de sages, n'arriveraient pas à la certitude et resteraient dans un état de doute.

En définitive, la condition de la raison humaine, dans l'état de nature déchue, n'est pas inférieure à celle qu'elle eût possédée dans l'état de nature pure. Mais dans cet état, elle eût été placée dans une assez grande difficulté de parvenir à la connaissance certaine du vrai Dieu. La révélation lui eût été moralement nécessaire. La raison humaine, dans l'état de nature déchue, se trouve, par suite, dans la même impuissance et dans la même nécessité.

Il est probable que si Dieu se fût résolu à créer l'homme dans l'état de nature pure, de même qu'il lui eût accordé des grâces préternaturelles, dans l'ordre moral, pour qu'il pût persévérer dans l'observation de tout son devoir naturel, de même

Jésus-Christ en vivant en union avec lui. Le Sauveur, en effet, est mystérieusement présent en nous et en dehors de nous, nous enveloppant comme d'une providence toute paternelle, toute maternelle, toute affectueuse et ne demandant qu'à intervenir pour nous aider à nous sanctifier, dans toutes les œuvres que nous accomplissons. Ce qu'il nous demande c'est que, dans toute notre conduite, nous prenions l'attitude qu'exige cette vue de foi, que nous nous abandonnions à lui non seulement pour la direction générale de notre vie mais pour surmonter les difficultés journalières que nous rencontrons.

2° Montrer que le plus faible commencement de l'ordre surnaturel n'est pas contenu dans la plus haute perfection de l'ordre naturel, par suite que nous ne pouvons être uni à Dieu surnaturellement qu'à moins qu'il nous ait communiqué sa grâce.

3° Développer cette pensée de Pascal : « Console-toi, tu ne me chercherais pas, si tu ne m'avais trouvé » (*Mystère de Jésus, Pensées,* section VII, édit. Brunschwicg). Les décrets 3 et 6 du concile d'Orange (*Denz.*, 146, 149) fourniraient un commentaire aussi utile qu'intéressant.

4° Montrer que Dieu ne se retire de l'âme du pécheur que lorsqu'il a été méprisé par ce dernier et méprisé jusqu'à la fin. Exposer en particulier l'opinion de saint François de Sales citée dans cette étude. Cet amour de Dieu poussé jusqu'à l'extrême limite justifie bien le dogme des peines éternelles.

5° Montrer que même dans son propre domaine, la nature humaine est impuissante. Bien préciser cette doctrine et éviter toute exagération. On dit que la nature ne peut pas persévérer longtemps dans l'observation de toute la loi naturelle, ni vaincre les graves tentations, sans un secours spécial de Dieu. Mais il ne s'agit que d'une impuissance morale. Le secours exigé n'est pas nécessairement la grâce surnaturelle : ce secours peut être seulement une intervention préternaturelle de Dieu; cette doctrine n'est pas un article de foi : elle est cependant théologiquement certaine.

---

il lui eût donné des grâces préternaturelles, dans l'ordre intellectuel, qui lui eussent permis de s'élever, avec la plus grande facilité, à la connaissance certaine et évidente de son véritable principe et de sa dernière fin.

Mais n'oublions pas que le décret de Dieu est et demeure éternellement que l'homme a été créé pour être élevé à l'ordre surnaturel, afin qu'il puisse vivre avec Dieu comme un ami vit avec son ami. Si l'homme a perdu la vie surnaturelle, par suite de la faute originelle, il doit la recouvrer. Tant qu'il ne l'aura pas reconquise, il sera dans un état contraire à celui dans lequel Dieu voudrait qu'il fût, dans l'état de péché. Voir principalement sur cette question Jungmann, *De gratia,* pars Iª, c. I, a. 5; Abbé de Broglie, *Confér. sur la vie surnaturelle*, conf. 7ᵉ; Didiot, *Logique surnaturelle subjective,* Théorème LXVIII-LXXVI.

Ouvrages à consulter. — S. Augustin, *De natura et gratia; De gratia et libero arbitrio; De prædestinatione*, *P. L.*, XLIV.

S. Thomas, *Sum. theol.*, II-II, q. cxxxviii, a. 3.

Suarez, *De necessitate gratiæ*, l. I, c. xxiv, 20; xxviii, 10.

Petau, *De pelagianorum et semipelagianorum dogmatum historia*, ii-v, vii-ix.

Tillemont, *Mémoires*, xiii, cccxliii, cccxliv.

Hefele, *Histoire des conciles*, t. III, pp. 330-344.

J. P. Camus, *L'Esprit de saint François de Sales*, 3e partie, ch. xiii.

Abbé de Broglie, *Conférences sur la vie surnaturelle*, t. II, confér. 6e et 7e.

ARTICLE II

Du pouvoir de la seule nature humaine ou la controverse calviniste.

La nature humaine est toute-puissante, disait Pélage : par conséquent la grâce est inutile. Nous avons établi, à la suite de saint Augustin, l'impuissance relative de la nature et la nécessité de la grâce.

Nous voici maintenant en face de Calvin, de Baïus et de Jansénius qui, prenant l'antithèse de Pélage, soutiennent l'impuissance radicale de la seule nature à faire quoi que ce soit de bon, et par conséquent la rigoureuse nécessité de la grâce pour toute forme de bien. De même qu'il a fallu ramener au juste milieu la doctrine excessive de Pélage, de même il faut réduire celle-ci à ses vraies limites.

Il s'agit donc de montrer dans cette nouvelle étude quel est le pouvoir de la seule nature humaine, ce que la nature humaine peut faire sans la grâce. Ce résultat sera obtenu, si nous prouvons que *toutes les œuvres des pécheurs ne sont pas des péchés;* que *toutes les œuvres des infidèles ne sont pas des péchés;* et cela, parce que *l'homme, par sa seule nature, est capable de faire le bien moral.*

Comme on le voit, la troisième proposition donne la raison des deux autres et ces trois propositions concourent à ne for-

mer qu'une même thèse qui est la thèse catholique contre le calvinisme et les doctrines qui s'en inspirent.

§ I

TOUTES LES OEUVRES DES PÉCHEURS NE SONT PAS DES PÉCHÉS

État de la question. — Le pécheur que l'on considère ici, c'est l'homme qui n'étant pas régénéré, porte en lui la tache originelle. Or toutes les œuvres des pécheurs, dit Calvin, sont nécessairement des péchés.

Voici la raison qu'il en donne. Le péché originel consiste dans la concupiscence. Dès lors, tant que la concupiscence n'a pas perdu, par le Baptême, son caractère de péché, toutes les manifestations de la concupiscence sont nécessairement autant de péchés actuels : de même tous les fruits d'un arbre venimeux sont ordinairement des poisons.

De plus, puisque tous les actes de l'homme sont inspirés d'une certaine façon par la concupiscence, il se fait que les actions du pécheur, étant toutes infectées par une concupiscence coupable, sont nécessairement viciés par quelque côté [1].

---

1. *Institution de la religion chrétienne*, l. II, ch. II, 16 et 17 : « Il nous faut maintenant considérer... si la volonté de l'homme est tellement du tout corrompue et viciée, qu'elle ne puisse engendrer que mal; ou bien s'il y en a quelque portion entière, d'où procédent quelques bons désirs.

« Ceux qui attribuent à la première grâce de Dieu, que nous puissions vouloir avec efficace, semblent advis signifier par leurs paroles qu'il y a quelque faculté en l'âme pour aspirer volontairement au bien : mais qu'elle est si imbécille qu'elle ne peut venir jusques à une ferme affection ou esmouvoir l'homme à s'efforcer. Et n'y a point de doute que les scolastiques n'ayent communément suivi cette opinion, comme elle leur estoit baillée d'Origène et aucuns des anciens; veu que quand ils considérent l'homme en sa pure nature, ils le descrivent selon les paroles de saint Paul : je ne fay pas le bien que je veuil, mais fay le mal que je ne veuil point : j'ay bien le vouloir, mais le parfaire me défaut. Or en cette manière, ils pervertissent toute la dispute laquelle saint Paul, poursuit en ce passage là... Et de fait si nous concédons cela que l'homme ait le moindre mouvement du monde à bien, sans la grâce de Dieu, que répondrons-nous à l'apôtre lequel nie que nous soyons idoines seulement à penser quelque chose de bien...

Telle est la doctrine que Calvin développe avec une puissance de logique qui se rapproche de celle des plus grands Docteurs de la théologie thomiste.

Or cette thèse a été condamnée par le concile de Trente, de la façon la plus formelle : « Si quelqu'un dit que toutes les œuvres faites avant la justification, quel qu'en soit le motif, — il s'agit bien d'actions purement naturelles et non seulement d'actions qui pourraient être faites avec le secours de la grâce, — sont vraiment des péchés, qu'il soit anathème [1]. » Il est donc de foi que le pécheur non justifié peut faire de simples actions naturelles qui soient vraiment bonnes.

Recherchons maintenant le fondement de cette doctrine dans la *Sainte Écriture* et dans la *Tradition des Pères.*

La Sainte Écriture. — On remarque dans le Nouveau Testament que le Sauveur a tenu compte des bonnes œuvres des Gentils qui pourtant étaient des pécheurs, au sens de Calvin. C'est ainsi qu'il a récompensé la confiance du centurion [2], celle de la Chananéenne [3]. Dans l'épître aux Romains, saint Paul reproche aux Gentils de ne pas avoir suivi la loi naturelle dictée par leur conscience [4].

On interprète d'ordinaire tous ces textes dans le sens de la doctrine du concile de Trente, énoncée plus haut. On dit que

---

Or nous sommes tous pécheurs de nature, il s'ensuit donc que nous sommes sous le joug du péché. Or si tout homme est détenu en la servitude de péché, il est nécessaire que la volonté, laquelle est la principale partie d'iceluy, soit étreinte et enserrée de trés fermes liens. Aussi le dire de saint Paul, c'est que Dieu fait en nous le vouloir, ne consisteroit pas, s'il y avoit quelque volonté qui précédast la grâce du Saint-Esprit, et ainsi que tout ce qu'aucuns ont babillé, de nous préparer au bien, soit mis bas. »

1. *Sess. VI*, can. 7 ; 699 : « *Si quis dixerit, opera omnia, quæ ante justificationem fiunt, quacumque ratione facta sint, vere esse peccata, vel odium Dei mereri, aut quanto vehementius quis nititur se disponere ad gratiam, tanto eum gravius peccare :* A. S. »

2. S. Matth., viii, 5-13.

3. S. Matth., xv, 22-28.

4. *Rom.*, i, 18-23.

le Christ n'aurait pu récompenser des actes qui eussent été des péchés ; que saint Paul n'aurait pu dire que les Gentils étaient réprouvés parce qu'ils n'ont pas agi selon leur conscience, si de telles actions eussent été des péchés, et l'on conclut en disant : donc tous les actes des pécheurs ne sont pas des péchés.

Cependant il ne faudrait pas exagérer la portée de cette conclusion. Il est clair que tous les actes des pécheurs ou des non-régénérés ne sont pas des péchés, s'il s'en trouve parmi eux quelques-uns qui font de bonnes actions et, de ce nombre, sont certainement ceux que le Christ a récompensés. Donc la Sainte Écriture contredit la thèse générale de Calvin [1].

Mais il faut aller plus loin pour avoir pleine satisfaction. Qu'on se souvienne, en effet, que le troisième décret du concile d'Orange ordonne de croire que la grâce n'est pas seulement accordée à nos prières, mais que c'est elle qui nous fait la demander. Dès lors, les actes des Gentils dont il est question dans le Nouveau Testament, seraient-ils bons parce qu'ils auraient été faits avec le secours de la grâce et même ne seraient-ils bons que parce qu'ils auraient été accomplis de cette manière? Répondre affirmativement à cette question reviendrait à dire avec Calvin que le pécheur, c'est-à-dire le non-régénéré, ne peut faire par lui-même que des péchés. Répondre négativement et dire que les actes des Gentils sont bons quoiqu'ils n'aient pas été faits avec le secours de la grâce, serait sans doute soutenir un enseignement orthodoxe, mais qu'il ne faudrait pas présenter comme contenu dans l'Écriture du moins explicitement.

La Tradition des Pères. — Calvin prétendait s'inspirer de saint Augustin et, d'après ce qu'on a vu plus haut, ce n'était pas sans quelque fondement.

Il est vrai, en effet, que saint Augustin fait consister le péché

---

1. Richard Simon, *Critique des Commentateurs du N. T., Commentaires de Calvin*, ch. L.

originel dans la concupiscence et que la vertu régénératrice du Baptême consiste, d'après lui, en ce qu'elle ôte à la concupiscence son caractère de péché [1]. Par suite, les actes de concupiscence voulus ou non voulus, chez le non-régénéré, sont tous des péchés. Il semblerait dès lors que saint Augustin ait lui aussi soutenu l'erreur que devait plus tard professer Calvin.

Or rien n'est plus contestable que cette conclusion. Pour qu'elle fût vraie, il eût fallu que saint Augustin ait admis deux principes chers à Calvin : d'abord que tous nos actes sont inspirés par la concupiscence ; puis que la volonté est nécessairement entraînée par la concupiscence. Il serait difficile d'affirmer que saint Augustin n'ait pas admis le premier principe. Mais certainement il n'a pas reconnu le second. Il s'en défend sans cesse contre Julien d'Eclane qui lui reproche son manichéisme. Et même, il a écrit tout un traité, le *De gratia et libero arbitrio,* où il s'applique à prouver l'existence de la liberté morale contre la concupiscence [2]. Calvin ne peut donc se réclamer du patronage de saint Augustin qu'en ne tenant pas compte d'un élément important de la doctrine de ce saint Docteur.

---

1. *De nuptiis et concupiscentia*, l. I, 27-29 ; *P. L.*, XLIV, 429-430 : « ... *dimitti concupiscentiam carnis in Baptismo, non ut non sit, sed ut in peccatum non imputetur.* »

2. *De gratia et libero arbitrio*, 5-7 ; *P. L.*, XLIV : « *Quando autem dicit homo, non possum facere quod præcipitur, quoniam concupiscentia mea vincor, jam quidam de ignorantia non habet excusationem, nec Deum causatur in corde suo, sed malum suum in se cognoscit et dolet, cui tamén dicit Apostolus, noli vinci a malo, sed vince in bono malum* (*Rom.*, XII, 21). *Et utique cui dicitur, noli vinci, arbitrium voluntatis ejus sine dubio convenitur. Velle enim et nolle proprix voluntatis est...* 21. *Non enim quia dixit, Deus est enim qui operatur in vobis et velle et operari, pro bona voluntate ideo liberum arbitrium abstulisse putandus est. Quod si ita esset, non superius dixisset, cum timore et tremore vestram ipsorum salutem operamini. Quando enim jubetur ut operentur, liberum convenitur arbitrium...* 22. *Itaque, fratres, debetis quidem per liberum arbitrium non facere mala et facere bona.* »

§ II

TOUTES LES ŒUVRES DES INFIDÈLES NE SONT PAS DES PÉCHÉS.

État de la question. — Il ne faut pas considérer cette proposition comme exprimant une doctrine nouvelle. Le but qu'on se propose est seulement de répondre à la doctrine de Baïus, qui a repris la doctrine de Calvin, mais en lui donnant une forme un peu différente.

Ce ne sont pas tous les pécheurs, c'est-à-dire les non-régénérés, que considère Baïus, mais plus spécialement ceux d'entre les pécheurs non-régénérés, que leur indignité a rendus absolument inaptes à recevoir la grâce de la foi. Il les appelle des infidèles[1].

Il prétend que toutes les œuvres des infidèles sont des péchés parce qu'une action ne saurait être bonne si elle n'est pas accomplie au moins sous l'inspiration de la grâce de la foi et même de la foi agissant par la charité surnaturelle, *ex fide par dilectionem operante*. Aussi, toutes les œuvres tant

---

1. *De prima homini justitia et virtutibus impiorum*, l. II, c. IV : « ... *ideo præsenti instituto satis fore putamus* (*quantum Deus adjuverit*) *ostendere virtutes eas quæ ab Aristotele describuntur, id est virtutum officia quæ non ob aliud sed propter semetipsa expetuntur, non recte a peccato vindicari, virtutesque non esse, sed virtutum simulationes et vitia virtutes imitantia... Homo ad hoc conditus est, et hoc debet ut Deum ex omnibus suis viribus diligat et illi soli serviat; sed qui secundum virtutem vivit, quod debet facit, et ad quod conditus est : igitur qui Deo non servit etiam virtutum officia non ob aliud, sed propter semetipsa expetit, is non secundum virtutem vivit, sed simulat duntaxat, fornicans a Deo suo et per honestatis officia quæ soli debuerunt Creatori famulari, in cogitationibus et inanibus desideriis evanescit...* c. V ... *Et ideo quidquid non sit ex fide per dilectionem operante, sed per cupiditatem aut timorem, ipso non recto fine, peccatum est...* c. VIII ... *Nempe ut et falsas impiorum virtutes e medio tolleret et illud simul in animis fidelium confirmaret quod alibi sæpius inculcat ac repetit* [*Augustinus*], *liberum arbitrium sibi derelictum non nisi ad peccandum valere et tanto citius propinquare iniquitati, quanto acrius intenditur actioni.* »

vantées de l'antiquité sont des péchés et, par ce mot de péché, il entend des actes viciés dans lesquels il n'y a pas lieu de distinguer une bonté seulement naturelle, des actes inspirés et déterminés par l'une ou l'autre des trois formes de la concupiscence et par conséquent par l'égoïsme[1].

En soutenant cette doctrine, Baïus est d'ailleurs en parfaite conformité avec lui-même. Si, comme il l'affirme, l'élévation à l'état de justice originelle est absolument nécessaire à la nature humaine pour qu'elle soit bonne, tout ce que cette nature fera d'elle-même, devra être considéré comme quelque chose d'essentiellement vicié. Abandonnée à elle-même, la nature humaine ne pourra qu'obéir aux poussées brutales de de la concupiscence. Tout aussi bien que Calvin, Baïus prétendait s'inspirer de l'Écriture et des Pères et en particulier de saint Augustin.

Cette doctrine de Baïus est résumée dans la vingt-cinquième des 79 propositions condamnées, d'une condamnation dite *in globo*, dont il a déjà été question[2]. Ce genre de condamnation n'a pas évidemment la valeur d'une définition conciliaire :

---

1. *M. Baii apologia* XXXV : « *Omne quod agit peccator, vel servus peccati, peccatum est.* »

« *Hæc sententia aperte hæretica est,* dit-il, *nec nobis, nisi per calumniam affingitur. Sed Collector forte respexit ad verba Fulgentii* (*De Inc. et gratia D. N. J.-C.*, c. XIX) *quibus ait :* « *Quandiu est peccati servus, non nisi ad serviendum peccato reperitur idoneus.* » *Sed sicut ex deductione patet, Fulgentius de eo tantum loquitur, qui ita diaboli servus est, ut ab auxilio gratiæ Dei fit prorsus alienus; quam cum Augustino existimat, quamdiu talis est non posse nisi peccare. Hæc vero sententia etiam illum peccatorem comprehendit, qui a Deo juvatur ut credat et de præteritis sceleribus doleat, et ideo recipienda non est.* » Ainsi Baïus entend parler des pécheurs non régénérés qui ne sont pas encore capables de recevoir la grâce actuelle de foi et de charité. Il n'exclut pas non plus les pécheurs régénérés mais tombés dans leur péché et si bien endurcis dans le vice qu'ils sont inaptes à être aidés par le secours de la grâce de Dieu. Le principe qui l'amène à se montrer si sévère à l'égard des *lapsi* endurcis, est exactement celui qui a inspiré sa doctrine au sujet des pécheurs non régénérés et non croyants. Aussi, la thèse que nous présentons a-t-elle tout spécialement pour objet cette catégorie de pécheurs.

2. DENZ., 905 : « *Omnia opera infidelium sunt peccata et philosophorum virtutes sunt vitia.* »

il en résulte seulement que la doctrine contradictoire se trouve confirmée par une note théologique plus ou moins importante. Ainsi, nous devons croire contre Baïus que tous les actes des infidèles ne sont pas des péchés ou bien, en d'autres termes, que ces derniers, par leur seule nature, sont capables de faire des actes humains moralement bons[1].

Recherchons le fondement de cette doctrine, dans la *Sainte Écriture* et dans la *Tradition des Pères*.

La Sainte Écriture — C'est à cause de leur confiance en lui, c'est-à-dire, selon toute vraisemblance, à cause de la foi surnaturelle qui inspirait leurs actes, que Jésus a récompensé le centurion et la chananéenne. Aussi les textes qui rapportent ces faits ne peuvent-ils guère être apportés pour montrer la fausseté des doctrines de Baïus.

Le chapitre Ier de l'épître aux Romains où saint Paul reproche aux Gentils de ne pas avoir agi selon leur conscience, ne saurait fournir un argument décisif, disait Baïus, car un peu plus loin dans cette même épître, l'apôtre dit clairement que toute œuvre qui n'est pas accomplie avec la foi, est un péché[2]. Dans l'épître aux Hébreux, il déclare que sans la foi, il est impossible de plaire à Dieu.

Or ces deux textes que Baïus exploite non seulement dans son *De prima hominis justitiâ*[3], mais encore dans sa réponse aux propositions condamnées[4], n'ont certainement pas la signification qu'il leur donne. Le texte du chapitre XIV de l'épître aux Romains, si on le rétablit dans son contexte, n'a d'autre sens que celui-ci : agir contre sa conviction pratique,

---

1. Les différents points de la doctrine de Baïus qui viennent d'être exposés, ont tous été repris par Jansénius. Voir *l'Augustinus*, t. II, *De statu naturae lapsae*, l. III, c. III, IV, V. Aussi la doctrine janséniste est également condamnée. Le jansénisme sera plus spécialement étudié dans l'article V du présent chapitre.

2. *Hebr.*, XI, 5 et 6.

3. *De prima hominis justitia et virtutibus impiorum*, l. II, c. V.

4. *M. Baii apologia* XXV : « *Omnia opera infidelium sunt peccata* ».

c'est-à-dire contre sa conscience, c'est commettre une faute. Le verset du chapitre XI de l'épître aux Hébreux se rapporte bien à la foi, mais il indique seulement qu'un acte accompli sans la foi, ne saurait être un acte salutaire, ce que nous affirmons tous. La doctrine de Baïus est donc fondée sur une fausse interprétation de l'Écriture; mais, il faut l'avouer, les Livres Saints ne fournissent qu'une indication générale en faveur de la thèse contraire qui est celle que nous soutenons.

La Tradition des Pères. — Baïus qui a manifestement mal interprété l'Écriture, a-t-il mieux compris saint Augustin? Pour justifier sa doctrine et pour montrer la fausseté de sa condamnation, Baïus invoque un grand nombre de traités de saint Augustin. Il renvoie à la Cité de Dieu, au livre XIX, où le saint Docteur s'applique à montrer la vanité des actes accomplis par les sages de l'antiquité. Il renvoie surtout au chapitre III du livre IV contre Julien d'Éclane où saint Augustin commente, entre autres textes, celui-ci : « *Omne quod non est ex fide, peccatum est* ». Que faut-il penser de toute cette théologie?

Voici, en résumé, le chapitre III du livre IV contre Julien[1]. Les œuvres accomplies sans la foi, sont des péchés, dit l'apôtre. Et pourtant, objecte Julien, les bonnes œuvres accomplies sans la foi sont nombreuses : « *Alienos a fide abundare virtutibus, in quibus sine adjutorio gratiæ, solum est naturæ bonum, licet superstitionibus mancipatum, qui solis libertatis ingenitæ viribus, et misericordes crebro, et modesti, et casti inveniuntur et sobrii.* » Après avoir admiré l'optimisme un peu naïf de son contradicteur, saint Augustin examine à fond l'objection qui lui est proposée. Pas de vraie vertu, dit-il, si ce n'est chez le juste. Ainsi il n'y a pas eu de vraie vertu, même chez les disciples de Platon ou de Pythagore. Si la vraie vertu pouvait être obtenue sans la grâce du Christ,

---

1. *Contra Julianum*, l. IV, c. III; *P. L.*, XLIV, 743-756.

à quoi servirait le sang du Christ? Donc toutes les œuvres des infidèles sont des péchés, attendu qu'elles ne sont pas accomplies sous l'inspiration de la foi. Saint Augustin n'en dit pas davantage.

Or, dit Baïus, la pensée de saint Augustin est très claire. Qu'on ne vienne pas nous dire que si saint Augustin a déclaré que les vertus des philosophes païens ne sont pas de vraies vertus, c'est seulement parce qu'il estimait qu'elles étaient stériles ou qu'elles n'avaient aucune utilité pour le ciel, « *quia steriles sunt et ad regnum cælorum consequendum inutiles* ». Ces vertus ne sont pas vraies, bien au contraire ce sont des vices et des péchés dignes du supplice, « *vitia sunt et peccata digna supplicio*[1] », parce que, n'étant pas des habitudes informées par la vertu de foi et même par celle de la charité, elles ne peuvent être que les manifestations de notre égoïsme ou des tendances ayant pour objet l'unique recherche de nous-mêmes.

Mais il paraît bien que cette interprétation dépasse la pensée de saint Augustin. Le saint évêque prétend seulement que toutes les œuvres des infidèles sont des péchés, en ce sens qu'elles sont faites sans la grâce, c'est-à-dire sans cette perfection qui devrait les accompagner. Quant à ce qui est de la bonté morale naturelle de ces actes, il ne semble pas s'en être préoccupé.

§ III

LA NATURE HUMAINE, SANS LA GRACE ACTUELLE, EST CAPABLE DE FAIRE LE BIEN MORAL.

État de la question. — Si tous les actes des non-régénérés ne sont pas des péchés, si tous les actes des non-croyants

---

1. *De primâ hominis justitiâ et virtutibus impiorum*, l. II, c. v.

2. Thomassin, 5e Mémoire sur la grâce, ch. xxv-xxviii; Palmieri, *De gratia divina actuali*, thes. XXI.

ne sont pas des péchés, il en résulte assez logiquement que la seule nature humaine peut faire des actes moralement bons. Néanmoins il a paru convenable de faire de cette importante doctrine l'objet d'une étude distincte. D'ailleurs, si ce dogme se trouve déjà établi indirectement par les deux condamnations qui précèdent, la preuve que l'on entreprend d'en fournir, sera la justification indirecte des condamnations portées.

Tout d'abord deux notions doivent être précisées avec soin : celle du bien moral et celle de la liberté morale.

Qu'est-ce que le bien moral?

Le bien en général est l'objet vers lequel tendent les diverses formes de notre activité. Ainsi, le bien de la vue sera l'objet de cette forme de l'activité sensible et il consistera dans la sensation de la couleur ou du relief. Le bien des inclinations sera l'objet de cette autre forme de notre activité. Celui de l'amour, par exemple, consistera dans la possession de l'objet aimé. Le bien de l'intelligence sera l'objet de cette forme de notre activité ; il consistera dans la connaissance de la réalité. Le bien de la volonté consistera à appliquer, comme il convient, les sens, les inclinations, l'intelligence, à la poursuite de leur objet ou de leur bien respectif.

Or, le bien moral c'est le bien de la volonté et il consiste en ce que la volonté applique les diverses formes de notre activité à la poursuite de leur objet, comme il convient, c'est-à-dire selon la loi morale ou le devoir.

Si l'une ou l'autre des formes de notre activité poursuivait son objet respectif en dépassant la mesure qui convient, il y aurait bien physique, puisque cette activité ne ferait qu'entrer plus pleinement en possession de son objet, mais la plus grande possession de ce bien physique serait un mal moral, un désordre moral, parce qu'il serait un bien dont la volonté ne doit pas permettre l'obtention[1].

---

1. Cf. S. Anselme, *De conceptu virginali,* 4; *P. L.*, LVIII, 437 : « *Nec ipsi*

Le bien moral consiste donc en ce que la volonté applique les activités qui lui sont subordonnées à la poursuite de leur objet respectif, selon que l'exige la loi morale ou le devoir : plus simplement le bien moral consiste dans la conformité de la volonté avec la loi morale, manifestée par la droite raison, selon la définition de l'École[1].

Et maintenant qu'est-ce que la liberté morale? Nous l'avons déjà définie : le pouvoir de faire le bien moral. Cette définition nous a suffi jusqu'ici; elle exige d'être analysée davantage pour l'intelligence de la question qui nous occupe.

La liberté morale, c'est le pouvoir de faire le bien moral et le bien moral consiste dans la conformité de la volonté avec le devoir. Mais pour conformer la volonté avec le devoir, il faut d'abord pouvoir réagir contre tout ce qui s'oppose à cette conformité. Ce qui s'oppose à cette conformité, ce sont toutes les formes de l'activité dans la mesure où elles voudraient poursuivre leur objet plus que ne le prescrit le devoir et, par suite, contrairement au devoir. La liberté mo-

---

appetitus quos Apostolus carnem vocat... justi vel injusti sunt per se considerati. Non enim hominem justum faciunt vel injustum, sentientem, sed injustum, tantum voluntate, cum non debet, consentientem..... Nam si sentientem sine consensu, injustum facerent, sequeretur damnatio. Quare non eis sentire, sed eis consentire peccatum est. »

Cette même doctrine est enseignée avec une très grande précision par l'Abbé de Broglie, dans ses *Conférences sur la vie surnaturelle*, t. II, conf. 7e : « L'attrait des plaisirs sensibles, l'amour de sa propre excellence ne sont pas mauvais en eux-mêmes ; c'est leur excès et leur désordre qui seuls sont répréhensibles. Ce n'est pas non plus un mal ni un désordre réels que l'attrait des plaisirs, ou que l'égoïsme et l'orgueil sollicitent l'homme en sens contraire du devoir. C'est un simple effet de la double nature sensible et rationnelle de l'humanité. Le mal et le désordre véritables ne commencent que lorsque la volonté cède aux désirs qui nous portent à des objets défendus. Jusque-là la lutte est un devoir; et pourvu que la volonté soit armée d'une puissance suffisante pour résister ou qu'elle puisse obtenir un secours qui supplée à sa faiblesse, il n'y a rien dans cet état de l'humanité qui soit mauvais et indigne du Créateur. » Voir aussi à ce sujet Bellamy, *La vie surnaturelle*, pp. 8 et 9.

1. Cf. Zigliara, *Philos. mor.*, pars 1a, l. II, c. I, a. 1 : « *Esse morale actionum humanarum est ipsarum actionum habitudo seu ordo ad rectam rationem.* »

rale, c'est donc tout d'abord le pouvoir de réagir contre tout ce qui s'oppose à la réalisation du devoir. Mais c'est encore le pouvoir d'appliquer les facultés à l'action, dans la mesure où le devoir l'exige. C'est enfin, pour la volonté, le pouvoir de se déterminer ou de ne pas se déterminer. La liberté morale consiste donc en un triple pouvoir : pouvoir de réaction, pouvoir d'application, pouvoir de détermination ou de non-détermination[1].

Or toute la question est de savoir si nous avons cette liberté morale, si, en d'autres termes, nous pouvons, sans la grâce actuelle, faire le bien moral.

La philosophie répond affirmativement. La théologie répond dans le même sens; la doctrine contraire est résumée dans les 27e et 79e propositions condamnées de Baïus [2].

Recherchons maintenant le fondement de cette doctrine dans la *Sainte Écriture* et dans la *Tradition des Pères*.

La Sainte Écriture. — Il est évident que la Sainte Écriture qui enseigne, bien que d'une manière générale, que le non-régénéré ne commet pas que des péchés, que le non-croyant ne fait pas que des péchés, laisse entendre par cela même, mais toujours d'une manière générale, que la nature humaine, sans la grâce actuelle, peut faire quelque bien moral.

Tradition des Pères. — On a vu dans l'étude précédente comment Baïus, dans l'interprétation qu'il donne du chapitre III du livre IV contre Julien, avait pu attribuer à saint Augustin une doctrine tout à fait inacceptable. La nature humaine, c'est-à-dire notre liberté morale, aurait dit ce saint docteur, si elle n'est pas secondée par la foi et par la charité, ne peut faire que des péchés, car elle est nécessairement en-

---

1. Cf. Mercier, *Psychologie*, 3e partie, ch. I, a. 1, section 2e, § II. *La liberté de mal faire, imperfection du libre arbitre.*

2. Denz., 907 : « *Liberum arbitrium, sine gratiæ Dei adjutorio, nonnisi ad peccandum valet.* »

traînée par la concupiscence. Il ne semble pas que telle soit la pensée de ce passage du livre IV contre Julien. Saint Augustin paraît plutôt dire que la nature humaine, sans la grâce, ne peut faire que des péchés, c'est-à-dire des actes sans valeur ou sans mérite pour le ciel. Du moins, si tel n'était pas le sens de ce chapitre, il faudrait accuser saint Augustin d'avoir été inconséquent avec lui-même. Dans le *De gratia et libero arbitrio,* composé en 426, c'est-à-dire cinq années à peine après le *Contra Julianum,* il a écrit à plusieurs reprises que le libre arbitre a été donné à l'homme pour faire le bien naturel pur et simple [1]. Il enseignait non moins formellement cette doctrine dans le *Contra duas epistolas pelagianorum, ad Bonifacium* [2], composé un an seulement avant le *Contra Julianum,* c'est-à-dire en 420.

D'ailleurs, si la doctrine de saint Augustin devait être celle que Baïus lui attribue, il s'ensuivrait seulement que nous n'aurions qu'à l'abandonner, comme étant contraire à l'enseignement de l'Église catholique. Selon ce qu'elle nous ordonne de croire, un acte est moralement bon, lorsqu'il est conforme à la loi naturelle manifestée par la droite raison : d'autre part, la seule nature humaine est capable de faire de tels actes [3].

Pourtant, il ne faut pas oublier cette très importante réserve : les actes moralement bons, accomplis par la seule nature, ne sont bons que d'une bonté toute naturelle ; ils n'ont

1. *De gratiâ et libero arbitrio*, 5-7, 21, 22; *P. L.*, XLIV.

2. *Contra duas epistolas pelagianorum, ad Bonifacium*, l. I, 4-5; *P. L.*, XLIV,552 : « *Quis autem nostrum dicat quod primi hominis peccato perierit liberum arbitrium de humano genere. Libertas quidem periit per peccatum sed illa quæ in Paradiso fuit, habendi plenam cum immortalitate justitiam. Propter quod natura humana divinâ indiget gratiâ.* »

3. Cf. Palmieri, *De gratiâ divina actuali*, thes. XXI : « *Libertas ergo amissa non est libertas indifferentiæ ad bonum et malum morale simpliciter, quæ opponitur necessitati, sed est libertas filiorum Dei seu potestas bene et salubriter agendi quæ opponitur servituti peccati. Homines enim per prævaricationem servi effecti peccati et diaboli, libertatem filiorum amiserunt nec possunt operari opera meritoria salutis nisi a Filio liberentur.* »

par conséquent aucune valeur ou aucun mérite pour le ciel.

Conclusion. — Nous terminons l'étude de la controverse calviniste. La doctrine de l'Église sur ce point peut être ainsi résumée :

1° Toutes les œuvres des non-régénérés ne sont pas des péchés.

2° Toutes les œuvres des non-croyants ne sont pas des péchés.

3° La seule nature, sans la grâce actuelle, est capable de faire le bien moral : d'autre part, pour qu'un acte soit moralement bon, il faut et il suffit qu'il soit conforme à la loi morale, manifestée par la droite raison.

La première de ces trois propositions répond à la doctrine de Calvin. La seconde répond à celle de Calvin, de Baïus et de Jansénius. La controverse est donc bien avant tout la controverse calviniste. La doctrine de Baïus et de Jansénius n'est en effet que le développement logique de celle de Calvin [1].

Comme on l'a vu, l'œuvre de l'Église, dans toute cette controverse, est loin d'être celle qu'on lui attribue quelquefois. Ce sont les droits de la nature humaine et l'intégrité de la liberté morale qu'elle n'a cessé de défendre contre ceux qui voulaient réduire la nature humaine, au point de faire de l'homme un être radicalement perverti [2].

---

1. Si l'action du non-régénéré est, selon Calvin, une œuvre de péché, c'est que, faite sans la grâce de justification ou d'union au Christ, elle a seulement été faite par la nature viciée. Baïus et Jansénius prennent l'acte du pécheur de plus haut : ils considèrent l'acte du pécheur, lorsqu'il n'est pas encore inspiré par la foi et la charité. Puisqu'il ne procède pas *ex fide per dilectionem operante*, il ne peut être que l'œuvre de la nature viciée. L'argumentation de Calvin aussi bien que celle de Baïus et de Jansénius est dirigée par le même principe ou la même conception de la nature humaine et de la nécessité de la grâce. La différence vient de ce que Calvin se fait une idée de la justification qui n'est pas celle de Baïus et de Jansénius. Est justifié celui qui croit en l'imputation des mérites du Christ. Si Baïus et Jansénius avaient accepté cette notion de la justification calviniste, ils eussent également affirmé, et dans le sens de Calvin, que tous les actes des pécheurs (des non-régénérés ou des non-justifiés) sont des péchés.

2. M. J. Payot, dans un article remarquable d'ailleurs à plusieurs points de vue,

Idées à développer dans la prédication ou dans l'apologétique. — 1° Montrer que malgré qu'elle soit moralement impuissante à certains égards, la nature humaine conserve le pouvoir de faire le bien moral.

2° Montrer que l'Église, si ennemie de la licence aussi bien en matière de pensée qu'en matière de mœurs, a toujours su défendre le principe de la vraie liberté. N'est-ce pas ce qu'elle a fait contre Calvin, Baïus, Jansénius et contre toute cette société du XVIe ou du XVIIe siècles qui inclinait à nier le libre arbitre?

Ouvrages à consulter. — S. AUGUSTIN, *De nuptiis et concupiscentia*, l. I, 27-29. — *Contra duas epistolas pelagianorum, ad Bonifacium*, l. I, 4-5. — *Contra Julianum*, l. IV, c. III. — *De gratia et libero arbitrio*, 5-7, 21, 22 ; *P. L.*, XLIV.

S. ANSELME, *De conceptu virginali*, 4; *P. L.*, CLVIII, 437.

CALVIN, *Institution de la Religion chrétienne*, l. II, ch. II, 16 et 17.

BAIUS, *De prima hominis justitia et virtutibus impiorum*, l. II, c. IV, V, VIII.

RICHARD SIMON, *Critique des Commentateurs du N. T., Commentaires de Calvin*, ch. L.

THOMASSIN, 5e *Mémoire*, ch. XXV-XXVIII.

PALMIERI, *De gratia divina actuali*, thes. XXI.

---

comprend bien mal la doctrine catholique, lorsqu'il écrit : « Notre système d'éducation est en grande partie hérité de la thèse catholique, que la nature humaine est foncièrement mauvaise et corrompue; que, par suite, l'éducation doit être une contrainte et qu'elle doit être fondée sur la peur ». *Éducation du caractère*, *Revue philosophique*, 1899. Cette prétendue thèse catholique est exactement celle de Calvin, de Baïus et de Jansénius. Les conséquences qu'elle peut avoir dans le domaine de l'éducation, sont tout ce qu'il y a de plus opposé au véritable esprit chrétien. M. Payot n'est pas le seul auteur qui, pendant ces dernières années, ait attribué à l'Eglise les doctrines jansénistes. Cette confusion vient en grande partie de ce fait que beaucoup de professeurs de l'Université n'ont étudié le dogme catholique que dans la littérature janséniste du XVIIe siècle. Ils feraient bien de se souvenir du conseil de Pascal : « ... Qu'ils apprennent au moins quelle est la religion qu'ils combattent, avant que de la combattre ».

ARTICLE III

Dieu donne-t-il la grâce à tous les hommes, ou la controverse prédestinatienne.

La nature humaine, capable de faire le bien moral, est cependant moralement impuissante à persévérer, un long temps, dans l'observation de toute la loi naturelle et, en particulier, à surmonter les graves tentations, sans un secours spécial d'ordre préternaturel. De plus, elle ne peut absolument rien faire dans l'ordre du salut, sans une grâce actuelle vraiment surnaturelle. Telles sont les conclusions des articles I et II.

La condition de l'homme étant ainsi déterminée, on est naturellement amené à se demander quelle est la conduite de Dieu à l'égard de sa créature.

S'il donne à tout homme qui agit selon sa conscience — et, ici comme toujours, nous nous plaçons en face d'un adulte — des secours d'ordre préternaturel : si, à tout homme qui répond à ces premières faveurs, il donne ensuite une grâce actuelle vraiment surnaturelle : si à tout homme qui répond à cette première grâce, il en accorde d'autres qui l'amènent progressivement à la justification, Dieu donne vraiment à tout homme, à mesure qu'il s'y prête, le moyen de faire son salut. En est-il ainsi ? Telle est la question que l'on se pose dans cet article III. Elle est, comme chacun sait, l'un des problèmes les plus ardus de la dogmatique.

C'est pourquoi il convient de considérer d'abord la partie théorique, qui consiste à montrer que *Dieu veut donner à tous les hommes la grâce actuelle*. L'esprit sera très bien préparé à voir ensuite les conséquences pratiques de cette thèse. On les réunira toutes dans une seconde partie qui aura spécialement pour objet de montrer *comment Dieu procède dans la donation de la grâce*. Ce seront les deux principales sections de cette nouvelle étude.

SECTION I

DIEU VEUT DONNER A TOUS LES HOMMES LA GRACE ACTUELLE.

Doctrine de l'Église. — La doctrine de l'Église, sur ce point, est on ne peut plus encourageante. Déjà le concile d'Orange avait protesté contre certains augustiniens exagérés qui, non contents d'enseigner une prédestination restreinte, affirmaient encore la prédestination positive de quelques-uns au mal et à la damnation[1].

La théorie de la prédestination restreinte fut renouvelée par Calvin et par Baïus. Au XVIIe et au XVIIIe siècles, elle devint le centre de la théologie des jansénistes. Les Souverains Pontifes, à quatre reprises, dans autant de constitutions, durent condamner comme hérétique cette proposition, de Jansénius, extraite de l'*Augustinus* : c'est être semipélagien de dire que le Christ est mort également pour tous les hommes[2]. La proposition contraire et qui consiste à dire que

---

1. Denz., 170 : « *Aliquos vero ad malum, divina potestate prædestinatos esse, non solum non credimus, sed etiam si sunt qui tantum malum credere velint, cum omni detestatione illis anathema dicimus.* » Remarquons toutefois que la prédestination au mal et à la damnation est bien un petit peu la conséquence de la non-prédestination au bien et au salut. Mais elle n'en est pas la conséquence nécessaire. Et en effet, puisqu'il ne s'agit rien moins dans cette étude que de présenter un essai de psychologie divine, on est en droit de faire observer qu'il y a un milieu entre ne pas être prédestiné au salut et être prédestiné positivement à la damnation. Ce milieu consiste dans une sorte de *prédestination négative* ou de *décret permissif*. Aussi la définition citée plus haut du concile d'Orange ne comporte pas nécessairement la condamnation de la prédestination restreinte.

2. Denz., 970 : « Prop. 5ª : *Semipelagianum est dicere Christum pro omnibus omnino hominibus mortuum esse aut sanguinem fudisse.* »

Declarata et damnata uti falsa, temeraria, scandalosa, et, intellecta eo sensu, ut Christus pro salute dumtaxat prædestinatorum mortuus sit, impia, blasphema, contumeliosa, divinæ pietati derogans, et hæretica.

Les cinq propositions de Jansénius furent condamnées par Innocent X, le 31 mai 1653, par la constitution : « *Cum occasione* » ; par Alexandre VIII, le 16 octobre 1656, par la constitution : « *Ad sanctam B. Petri Sedem* » ; par le même

Dieu veut vraiment le salut de tous les hommes et qu'il leur destine à tous, des grâces plus ou moins suffisantes, doit donc être admise. Énoncée sous cette forme, elle est non seulement une proposition certaine, mais une proposition *de foi*.

Recherchons maintenant les fondements de cette doctrine dans la *Sainte Écriture* et dans la *Tradition des Pères*. Nous verrons en troisième lieu ce qu'elle est devenue dans la *Théologie scolastique*.

§ I

LA SAINTE ÉCRITURE

L'Ancien Testament. — A mesure que l'on avance dans l'étude de l'histoire d'Israël, on s'aperçoit que le royaume de Dieu ou le salut, qui, tout d'abord, apparaît comme l'apanage exclusif ou presque exclusif du nouveau peuple de Dieu [1], est de plus en plus présenté comme devant être le don des multitudes. Le jugement de Dieu contre les païens n'aura pas pour conséquence leur extermination complète. Beaucoup survivront à la catastrophe et pourront participer au royaume annoncé [2]. Pourtant il est à remarquer que même chez les prophètes où l'universalisme du salut est présenté de la façon la plus complète, le peuple d'Israël continue de jouir d'un

---

Pape, le 15 février 1664, par la constitution : « *Regiminis apostolici* » ; par Innocent XI, le 16 juillet 1705, par la constitution : « *Vineam Domini* ».

Ce qui amena ces condamnations successives, ce fut la fameuse distinction apportée par les jansénistes. Ils reconnaissaient bien que, en droit, les cinq propositions étaient fausses ou du moins qu'elles méritaient les notes portées contre elles, mais ils disaient que, en fait, ces cinq propositions n'étaient pas contenues ou du moins enseignées dans l'*Augustinus*. Remarquons seulement ici qu'à ne considérer que la cinquième proposition, celle qui nous intéresse, cette justification manquait de sincérité. Pour s'en convaincre, voir l'*Augustinus*, t. III, *De gratia Christi Salvatoris*, l. III, c. XXI.

1. *Deut.*, VII, 6-26; AMOS, IX, 11-15; ISAÏE, XI, 14-15; MICHÉE, IX, 5.

2. ISAÏE, II, 2-4; XIX, 21-25; XXV, 2-8. — JÉRÉMIE, XXXIII, 9. — EZÉCH., XXXVI, 23-36; XXXVII, 28.

grand nombre de privilèges. Le nouveau royaume appartient tout d'abord au peuple de Dieu, et Jérusalem doit rester comme le centre religieux de l'humanité[1].

Ajoutons, en terminant cet exposé nécessairement restreint, que c'est dans la seconde partie du livre d'Isaïe que l'universalisme du salut atteint le plus haut degré de perfection. Le Serviteur de Dieu, est-il dit, annoncera le salut à toutes les nations. Il fera connaître partout la vraie religion qui consiste dans l'observation de la loi et dans la pratique de la justice[2]. Il sera la lumière des nations et il portera le salut jusqu'aux extrémités de la terre[3]. Ceux d'entre les peuples païens qui auront appris à connaître le nom du Dieu d'Israël, seront envoyés par lui vers les nations et les îles lointaines, afin d'y établir son règne[4].

Le Nouveau Testament. — La doctrine générale des Évangiles est bien que tous les hommes sont appelés à faire partie du royaume de Dieu[5]. Ceci revient à dire que, d'après l'enseignement de Jésus, la grâce doit être accordée à tous ceux qui n'y mettent pas d'obstacles par leurs mauvaises dispositions.

Quelques textes pourtant semblent contraires à cette thèse générale. C'est par exemple celui de saint Matthieu : « Personne ne connaît le Fils si ce n'est le Père, ni le Père, si ce n'est le Fils et ceux à qui le Fils voudra bien le révéler[6] ». C'est aussi celui de saint Jean où le Sauveur dit que « personne ne vient à lui, à moins que le Père ne le contraigne[7] ». Mais ces textes sont susceptibles d'une interprétation fa-

1. Isaïe, ii, 2-3 ; xviii, 7.
2. *Ibid.*, xlii, 1-4.
3. *Ibid.*, xlii, 6 ; xlix, 6.
4. *Ibid.*, lxvi, 18.
5. S. Matth., viii, 5-13 ; S. Luc, xiv, 15-24.
6. S. Matth., xi, 27.
7. S. Jean, vi, 44.

vorable. Et en effet, si le salut est offert à tous, il n'en reste pas moins vrai qu'il n'est possible qu'avec la grâce de Dieu.

Dans les épîtres de saint Paul, quelques textes semblent favorables à la restriction du salut au profit de quelques-uns, comme celui de l'épître aux Romains où il présente Dieu *justifiant ceux qu'il a appelés, appelant ceux qu'il a prédestinés et prédestinant ceux qu'il a connus d'avance*[1]. Néanmoins la doctrine générale de l'apôtre est bien que Dieu veut justifier tous les hommes. Il l'enseigne d'ailleurs formellement dans la première épître à Timothée où il dit que « Dieu veut sauver tous les hommes[2] ».

Du reste, la doctrine de l'universalité du salut est une conséquence de celle de l'universalité de la Rédemption. Or, selon saint Paul, le Christ a versé son sang pour obtenir la rémission du péché de tous les hommes. La doctrine de l'Église est donc que Dieu donne la grâce à tout homme de bonne volonté.

Remarquons bien cette conclusion, car les Pères et les théologiens n'auront pas d'autre but que celui de la développer ou de la préciser.

§ II

LA TRADITION DES PÈRES.

La doctrine de l'universalité du salut prend un caractère assez différent, selon qu'on l'examine dans l'*Église d'Orient* ou dans l'*Église d'Occident*.

La doctrine de l'universalité du salut dans l'Église d'Orient. — Jusque vers le milieu du IIe siècle, la doctrine de l'univer-

1. *Rom.*, VIII, 28-30.
2. *I Tim.*, II, 4.

salité du salut ne fut l'objet d'aucune controverse. On se contenta d'enseigner sur ce point la doctrine des apôtres, sans chercher à la préciser.

Vers le milieu du IIe siècle, les disciples du gnostique Valentin émirent une doctrine de la prédestination qui restreignait l'extension de la Rédemption. Ainsi qu'on l'a vu plus haut[1], ils avaient été amenés par la logique de leur système à distinguer les hommes en trois catégories, les hyliques, les pneumatiques et les psychiques. Or, ajoutaient-ils, le Christ ne pouvait être mort que pour le salut des psychiques, car ils étaient les seuls qui fussent susceptibles ou qui eussent besoin de conversion.

Quoi qu'il en soit de cette doctrine, elle fut le point de départ du développement du dogme de l'universalité du salut. Comme elle était encore en vogue au IIIe siècle, Origène se crut obligé de la réfuter. Dieu, dit-il, a décrété le salut de tous les hommes et, en même temps, il a décrété de donner à chaque homme le moyen de faire son salut. Ce double décret divin ayant pour objet le salut et les moyens de salut, s'appelle la *prédestination* ou l'*élection*. Ainsi tous les hommes sont prédestinés ou élus, disait Origène. Mais si tous les hommes sont prédestinés, ce n'est pas parce que le décret divin porte que tous les hommes sont nécessairement amenés au salut, car Dieu respecte toujours la liberté morale, c'est parce que Dieu prescrit que tous les hommes répondront librement aux avances qu'il leur fera. La prédestination est donc fondée sur la *prévision* ou la *prescience* de la correspondance libre de tous les hommes aux faveurs de Dieu[2].

---

1. Cf. 1re partie, ch. II, a. I, p. 35.

2. *Libellus de orat.*, 6 ; *P. G.*, XI, 436-437 : « Il est nécessaire que Dieu connaisse de toute éternité tout ce qui doit être : de même il est nécessaire que tout ce qu'il a ordonné conséquemment à ce qu'il a vu en notre pouvoir faire, il l'ait ordonné selon les exigences de notre libre arbitre..... Ce n'est pas que la prescience de Dieu soit la cause de tout ce qui doit arriver et de ce que nous devons faire avec notre libre arbitre, οὐχὶ τῆς προγνώσεως τοῦ Θεοῦ αἰτίας γινομένης τοῖς ἐσομένοις πᾶσι, καὶ ἐκ τοῦ ἐφ' ἡμῖν κατὰ τὴν ὁρμὴν ἡμῶν ἐνεργηθησομένοις. Si par

Cette doctrine est trop importante pour que nous ne cherchions pas à l'approfondir davantage. A quelle considération Origène faisait-il donc appel, lorsqu'il disait que la prescience divine s'étend à tous les hommes? Parlait-il ainsi parce que saint Paul avait enseigné cette doctrine? N'était-ce pas aussi et surtout parce que cet enseignement était une exigence de sa philosophie? Il avait en effet placé à la base de son anthropologie, la théorie de Platon sur la préexistence des âmes. Les esprits vivant dans un monde supérieur, enveloppés d'un corps éthéré, ont tous commis une faute. Pour expier cette faute, ils sont emprisonnés dans un corps terrestre. En dernier lieu, ils doivent tous être rétablis dans leur condition primitive [1].

Tel était le principe philosophique sur lequel Origène fondait sa doctrine de la prescience de Dieu. Aussi, sa pensée est exactement celle-ci : tous les esprits doivent retourner à leur condition primitive de gloire et de félicité. Dieu connaît cette disposition dans sa prescience infinie, et, *conséquemment à cette prescience, il prédestine tous les hommes au salut.*

Il convient de faire remarquer que, dans la doctrine du docteur alexandrin, deux éléments doivent être soigneusement distingués. Elle contient d'abord un élément philosophique, d'inspiration platonicienne, qui disparaîtra dans les âges suivants, puis un élément théologique qui représente la première expression savante du dogme de la prédestination.

La doctrine d'Origène fut reçue, non sans quelques petites modifications, jusque vers la fin du IVe siècle.

A cette époque, saint Jean Chrysostome fut amené lui aussi à se prononcer sur la question de l'universalité du salut. Il le fit avec une remarquable netteté, sans qu'il lui parût néces-

---

hypothèse Dieu ne connaissait pas ces futurs, néanmoins nous les ferions, nous les voudrions. » Comme il est facile de s'en rendre compte, c'est à juste titre que les molinistes se réclament d'Origène.

1. *De principiis*, l. I, c. VII, 3-4; l. III, c. I, 20, c. V, 4. Ces textes ont été cités plus haut. Cf. 2e partie, ch. II, a. I, p. 73.

saire de recourir aux principes philosophiques d'Origène. Cette constatation montre bien que dès cette époque, on se rendait parfaitement compte que le dogme de l'universalité du salut n'était nullement inféodé à la théorie philosophique de la préexistence des âmes. D'ailleurs cette théorie, le célèbre patriarche de Constantinople, bien qu'il professât une réelle admiration pour Origène, la rejetait complètement.

On interprétait alors à Constantinople un texte de l'Évangile selon saint Jean dans un sens qui décourageait les fidèles. Personne ne vient à moi, dit le Sauveur, dans ce verset, si le Père qui m'envoie, ne le pousse vers moi [1]. Mais alors, concluaient quelques-uns, à quoi bon travailler à notre conversion, puisque cette affaire ne regarde que Dieu? A cette occasion, saint Jean Chrysostome développa cette doctrine. Dieu, dit-il, veut que tous les hommes soient sauvés, mais pourtant il ne violente la volonté de personne. Pourquoi n'arrivent-ils pas tous au salut, alors que Dieu le veut? Parce que tous ne conforment pas leur volonté à celle de Dieu qui ne violente personne. Aussi, bien que Dieu veuille nous sauver, si nous n'allons pas à lui, nous restons dans la mort [2].

Dans une homélie sur l'épître aux Éphésiens, il précise sa pensée. Dieu, dit-il, veut d'une volonté *antérieure à la prescience* de ce que les hommes feront, que tous soient sauvés : c'est *la volonté antécédente,* qui exprime ce que Dieu veut. Elle a sa cause en Dieu : elle vient de l'amour qu'il a pour les hommes : elle est cet amour même. Mais il y a aussi en Dieu *une autre volonté appelée conséquente*, parce

1. S. Jean, vi, 44.

2. *In quædam loca N.T., homilia* XI, 6 ; *P. G.*, LI, 143 : « Dieu ne fait violence à personne. Il veut, il est vrai, que tous soient sauvés, mais non par force. C'est ce que nous apprend saint Paul, quand il nous dit : Dieu veut que tous les hommes soient sauvés et arrivent à la connaissance de la vérité. Pourquoi tous n'arrivent-ils pas au salut, alors que Dieu le veut ? Parce que tous ne *conforment pas leur volonté à celle de Dieu* qui ne violente personne... Bien que Dieu veuille nous sauver, si nous n'allons pas à lui, nous restons dans la mort. »

qu'elle est *postérieure à la prescience* que Dieu a de la manière selon laquelle les hommes répondront à ses faveurs. Par cette seconde volonté, Dieu veut que ceux qui pèchent, périssent. Cette seconde volonté a sa cause dans la prescience ou la prévision de l'infidélité des hommes : elle dépend de l'abus que l'homme fait de la grâce[1].

L'enseignement de saint Jean Chrysostome fut dès lors reçu dans toute l'Église d'Orient. A la fin du VIIIe siècle, saint Jean Damascène la reproduisait dans ses écrits, en lui donnant la plus grande précision[2]. Cette doctrine, dans sa remarquable simplicité, avait le double avantage de montrer, d'une part, que Dieu veut le salut de tous les hommes et, d'autre part, que cette volonté de Dieu n'empêche pourtant pas les hommes de manquer leur salut par leur infidélité.

La doctrine de l'universalité du salut dans l'Église d'Occident. — Au IVe siècle, les Pères de l'Église d'Occident enseignent une doctrine semblable à celle des Pères de l'Église d'Orient.

Saint Ambroise, en particulier, expose le dogme de l'universalité du salut en termes aussi exacts que gracieux. Il compare le Christ ou bien à un soleil merveilleux qui communique sa vie divine à tout homme, pourvu seulement qu'il veuille se mettre en sa présence, ou bien à une rosée bienfaisante qui couvre le monde entier, et à laquelle il suffit de s'exposer[3].

---

1. *In epistol. ad Ephes., homilia* I, 2; *P. G.*, LXII, 13 : « Il y a, dit-il, une *volonté principale et antécédente,* πανταχοῦ γὰρ εὐδοκία τὸ θέλημα ἔστι τὸ προηγούμενον. Il y en a aussi *une autre,* ἔστι γὰρ καὶ ἄλλο θέλημα. La première est que ceux qui ont péché ne périssent pas ; la seconde est que ceux qui sont devenus mauvais, périssent. »

2. *De fide orthod.*, II, 29; *P. G.*, LXLIV, 968.

3. *In Psal.* CXVIII, *Sermo* VIII, 57; *P. L.*, XV, 1318 : « ... *Quomodo misericordiæ Domini plena est terra, nisi per passionem Domini nostri Jesu Christi, quam futuram prævidens, quasi promissam Propheta concelebrat? Prophetis enim ea quæ ventura sunt præsidentibus moris est, ut quasi jam decursa memorentur quæ posterioris ætatis sunt. Plena est ergo terra mise-*

Sous une forme moins philosophique, cette doctrine contient toute celle de saint Jean Chrysostome, puisqu'elle déclare que Dieu veut le salut de tous les hommes et que la grâce n'est refusée qu'à ceux qui ne veulent pas la recevoir.

Jusqu'au moment de sa controverse avec les pélagiens ou les semipélagiens, saint Augustin n'eut pas d'autre sentiment que celui de saint Ambroise. Il subordonna lui aussi *la prédestination* à la prescience de la correspondance fidèle de la volonté libre à la grâce [1].

Mais, à partir de ce temps, il lui sembla que cette correspondance fidèle étant elle-même le fait d'une première grâce, selon la parole de saint Paul, *quid habes quod non accepisti,* il était illogique de dire que Dieu prédestine au salut ceux qu'il prévoit devoir correspondre fidèlement à la grâce.

Dès lors, la doctrine qu'il enseigna est la suivante.

Dieu prédestine au salut ceux à qui il a décrété de donner le salut et les moyens d'y parvenir; autrement dit, Dieu

---

ricordiæ Domini; quia omnibus est data remissio peccatorum. Super omnes sol oriri jubetur. Et hic quidem sol quotidie super omnes oritur. Mysticus autem sol ille justitiæ omnibus venit, omnibus ortus est, omnibus venit, omnibus passus est, et omnibus resurrexit : ideo autem passus est, ut tolleret peccatum mundi. Si quis autem non credit in Christum, generali beneficio ipse se fraudat; ut si quis clausis fenestris radios solis excludat, non ideo sol non ortus est omnibus, quia calore ejus se ipse fraudavit; sed quod solis est, prærogativam suam servat; quod imprudentis est, communis a se gratiam lucis excludit. Super omnes pluvia est, et hoc divinæ misericordiæ deputatur; quia pluit super justos et injustos. Aut certe sic interpretandum, quod misericordiæ divinæ plena sit terra, quia Domini est terra et plenitudo ejus. Etenim per Ecclesiam in omnes gentes diffusa est misericordia Domini, in omnes gentes diffusa est fides. »

1. Dans le *De spiritu et littera,* 58, qu'il composa en 412, il écrivait : Dieu veut que tous les hommes soient sauvés et arrivent à la connaissance de la vérité. Toutefois il ne leur enlève pas le libre arbitre, *non sic tamen ut eis adimat liberum arbitrium quo vel bene vel male utentes justissime judicentur. P. L.*, XLIV, 238. Dans l'homédie sur le Ps. xcv, 5, 15, composée vers 405, il avait écrit : « *Sanguis Christi pretium est. Tanti quid valet? Quid nisi totus orbis? Quid nisi omnes gentes... pro toto dedit quantum dedit... totum judicare habet quia pro toto pretium dedit* ». *P. L.*, XXXVII, 1231, 1236.

prédestine au salut ceux qu'il prédestine au salut et non pas ceux qu'il voit, dans sa prescience, devoir correspondre à la grâce. La prédestination n'est plus fondée sur la prescience, c'est au contraire la prescience qui est fondée sur la prédestination. Dieu sait ceux qui seront sauvés parce qu'il a décrété le salut de ceux-là. Or il n'a pas décrété le salut de tous[1]. Il faut donc conclure que ceux qui sont privés du salut, le sont non par suite de leur propre refus, mais par le refus de Dieu lui-même. On ne pouvait enseigner en termes plus clairs le particularisme du salut.

Alors s'engagea la controverse semipélagienne, dont il a été question plus haut. On représenta à saint Augustin que sa doctrine était de nature à jeter le découragement, qu'elle

1. La première bonne volonté ne peut être que l'œuvre de Dieu, écrit-il dans le *De prædestinatione*. Il ajoute que cette doctrine lui a été révélée par Dieu, lorsqu'il écrivait à l'évêque Simplicien. Il confesse humblement qu'avant ce temps, il avait une autre opinion. *De prædestinatione*, 8; *P. L.*, XLIV, 966. Le *De prædestinatione* est de 427. Dans l'*Epist.* CCXVII, 19; *P. L.*, XXXIII, 985, qu'il dut écrire vers 415, il avait bien montré qu'il ne redoutait pas les conséquences de cet enseignement : « Comment oserait-on dire que la grâce est offerte à tous les hommes et que ceux-là seuls ne la possèdent pas qui l'ont rejetée? On prétend appuyer cette assertion sur la parole de saint Paul : « Dieu veut que tous les hommes soient sauvés. » Mais ne voit-on pas que cette grâce est refusée à un grand nombre d'enfants et que la plupart d'entre eux meurent sans elle ?

Pourtant ils ne la refusent pas : parfois même leurs parents désirent la leur procurer et courent vite aux ministres; ceux-ci sont tout prêts ; néanmoins l'enfant meurt avant qu'on ait pu le baptiser. Évidemment Dieu ne voulait pas lui accorder la grâce. Il est clair que l'on fausse le sens des paroles de l'Apôtre quand on ne veut pas se rendre à cette vérité si manifeste. Oui, le sort des enfants sans baptême prouve sans réplique possible que les êtres si nombreux qui sont privés du salut, le sont, non par suite de leur propre refus, mais par le refus de Dieu lui-même. » Cette doctrine est d'ailleurs en parfaite conformité avec celle du *De natura et gratia*, 5; *P. L.*, XLIV, 923, qui date de 415 : « *Universa igitur massa pœnas debet, et si omnibus debitum damnationis supplicium redderetur, non injuste procul dubio redderetur. Qui ergo inde per gratiam liberantur, non vasa meritorum suorum sed vasa misericordiæ nominantur. Cujus misericordiæ, nisi illius qui Christum Jesum misit in hunc mundum peccatores salvos facere, quos præscivit et prædestinavit et vocavit et justificavit, quis igitur usque adeo dementissime insaniat, ut non agat ineffabiles gratias misericordiæ quos voluit liberantis, qui recte nullo modo posset culpare justitiam universos omnino damnantis.* »

équivalait à dire que ceux que Dieu ne prédestine pas au salut, il les prédestine au péché et à la damnation. On proposa une autre doctrine, mais qu'on exagéra. Dieu, dit-on, prédestine au salut ceux qu'il prévoit, dans sa prescience infinie, devoir faire, par eux-mêmes, le commencement de la foi et devoir correspondre fidèlement à la grâce reçue.

Le semipélagianisme fut attaqué par les Pères de l'Église du Sud de la Gaule. Il fut condamné par le second concile d'Orange, dans la mesure où il affirmait que la seule nature humaine peut faire le commencement de la foi et que le juste peut persévérer, jusqu'à la fin, sans le secours d'une nouvelle grâce [1].

Pourtant, il fallait bien reconnaître ce qu'il y avait de fondé dans les objections des semipélagiens. Aussi, dans l'épilogue qui fait suite au 25e canon du concile d'Orange, on déclara que Dieu ne prédestine personne à la damnation [2]; tout au contraire, Dieu prédestine tous les hommes au salut en ce sens qu'il donne la grâce à tous ceux qui agissent selon leur conscience [3], et qu'il donne la grâce de la persévérance finale à tous ceux qui répondent fidèlement à la grâce reçue [4].

Certainement cette doctrine n'était pas celle de saint Augustin ; c'était plutôt celle de l'Église d'Orient, mais un peu plus analysée.

§ III

LA THÉOLOGIE SCOLASTIQUE

La doctrine d'Albert le Grand. — La controverse prédestinatienne divise, au plus haut point, l'Église des Gaules, du IXe

1. Denz., 146-149, 153.
2. *Ibid.*, 170.
3. *Ibid.*, 169 : « *Hoc etiam secundum fidem catholicam credimus quod accepta per baptismum gratia omnes baptizati (Christo auxiliante et cooperante), quæ ad salutem pertinent, possint et debeant (si fideliter laborare voluerint) adimplere.* »
4. *Ibid.*, 168.

au XIIIe siècle. Parmi les évêques ou les moines qui prennent part à la lutte, les uns sont augustiniens : plusieurs sont augustiniens jusqu'à l'excès; les autres sont semipélagiens [1]. Comme cette dispute a plutôt obscurci le dogme, passons vite et arrivons au XIIIe siècle.

Albert le Grand reprend la doctrine de saint Jean Chrysostome, si bien mise en lumière par saint Jean Damascène. Dieu veut le salut de tous les hommes, d'une volonté antécédente, ce qui ne l'empêche pas de vouloir, d'une volonté conséquente, que plusieurs soient damnés, à cause de leurs péchés [2].

Doctrine de saint Thomas. — Saint Thomas continue la doctrine d'Albert le Grand, à laquelle il s'applique seulement à donner une plus grande précision. Il y a en Dieu, dit-il, une volonté antécédente par laquelle il veut le salut de tous les hommes, selon la parole de l'Apôtre : « *Deus vult omnes homines salvos fieri* », et une volonté conséquente par laquelle il veut que quelques-uns soient damnés, conformément à sa justice. Mais il faut se garder de trop accentuer cette division : la volonté antécédente se confond avec cet amour infini qui pousse Dieu à aimer les hommes et à leur vouloir du bien. Pourtant cet amour ne saurait empêcher que Dieu ne veuille punir ceux qui commettent le péché, d'une volonté qu'on peut appeler conséquente [3].

---

1. Cf. TURMEL, *L'interprétation de I Tim.*, II, 4 (*Rev. d'Hist. et de Litt. relig.*, 1900, pp. 385-415).

2. *In I Sent.*, D. XL, 8, ad 1um : « *Ergo dicendum quod secundum Damascenum, hoc intelligitur de voluntate antecedente et non consequente. Dicitur autem voluntas antecedens quæ non habet relationem nec ponit effectum ad nostram causam, hoc est ad nostra merita : ..... voluntas autem consequens est quæ ex nostra causa, secundum quam prævidendo malitiam, quosdam reprobat, et quosdam eligit, ut bene gratia utantur.* »

3. *Sum. theol.*, I, q. XIX, a. 6 : « *Ad primum ergo dicendum, quod illud verbum Apostoli, quod Deus vult omnes homines salvos fieri, potest tripliciter intelligi. Uno modo, ut sit accommoda distributio secundum hunc sensum : Deus vult salvos fieri omnes homines qui salvantur, non quia nullus homo sit quem salvum fieri non velit, sed quia nullus salvus sit quam non velit*

Cette doctrine de saint Thomas, après avoir fait l'objet de disputes interminables, a fini par prédominer, et voici maintenant comment on l'expose. On maintient, en Dieu, la distinction d'une volonté antécédente et d'une volonté conséquente. Mais on admet qu'elle est une manière tout humaine de concevoir le décret d'intervention surnaturelle de Dieu, dans le monde, qui, pour être vraie, a besoin d'être adaptée à l'idée de Dieu. Ce qui, dans la réalité, répond à cette distinction, peut être ainsi exposé. Dieu, dans son amour infini pour les hommes, veut les sauver tous et, en même temps, par cette volonté, il leur destine à tous des grâces actuelles plus ou moins suffisantes pour qu'ils puissent faire leur salut. Cette volonté de Dieu n'est arrêtée que par l'abus que l'homme fait de sa liberté morale. Réduite à ces limites, cette

---

salvum fieri..... : secundo potest intelligi ut fiat distributio pro generibus singulorum et non pro singulis generum, secundum hunc sensum : Deus vult de quolibet statu hominum salvos fieri..... non tamen omnes de singulis statibus; tertio secundum Damascenum intelligitur de voluntate consequente. Quæ quidem distinctio non accipitur ex parte ipsius voluntatis divinæ, in qua nihil est prius, vel posterius, sed ex parte volitorum.

Ad cujus intellectum considerandum est, quod unumquodque, secundum quod bonum est, sic est volitum a Deo. Aliquid autem potest esse in prima sui consideratione, secundum quod absolute consideratur, bonum vel malum, quod tamen prout cum aliquo adjuncto consideratur, quæ est consequens consideratio ejus, a contrario se habet : sicut hominem vivere est bonum et hominem occidi est malum, secundum absolutam considerationem; sed si addatur circa aliquem hominem quod sit homicida, vel vivens in periculum multitudinis, sic bonum est eum occidi et malum est eum vivere : unde potest dici quod judex justus antecedenter vult omnem hominem vivere, sed consequenter vult homicidam suspendi. Similiter Deus antecedenter vult omnem hominem salvari, sed consequenter vult quosdam damnari secundum exigentiam suæ justitiæ. Neque tamen id quod antecedenter volumus simpliciter volumus, sed secundum quid; quia voluntas comparatur ad res, secundum quod in se ipsis sunt, in se ipsis autem sunt in particulari. Unde simpliciter volumus aliquid, secundum volumus illud consideratis omnibus circumstantiis particularibus, quod est consequenter velle. Unde potest dici, quod judex justus simpliciter vult homicidam suspendi, sed secundum quid vellet eum vivere, scilicet inquantum est homo. Unde magis potest dici velleitas quam absoluta voluntas. Et sic patet quod quicquid Deus simpliciter vult, fit, licet illud quod antecedenter vult, non fiat. »

doctrine prédestinatienne représente exactement l'enseignement de l'Église [1].

SECTION II

COMMENT DIEU PROCÈDE-T-IL DANS LA DONATION DE LA GRACE?

Ou bien il s'agit de l'enfant qui meurt avant d'avoir reçu le Baptême. — Il s'agit donc d'un enfant qui n'a pas reçu le Baptême et qui, d'autre part, a été mis dans l'incapacité physique de faire un acte moral. Il a été ainsi placé dans l'impuissance de recevoir la grâce. S'il existe des exceptions de cette nature, comment peut-on continuer de dire que Dieu veut donner la grâce à tous les hommes?

Ceux qui, à la suite de saint Augustin, conditionnent la prescience divine à la prédestination, disent volontiers que ces enfants n'entrent pas dans le décret de prédestination du salut.

Ceux qui, à la suite de saint Jean Chrysostome, conditionnent la prédestination à la prescience de ce que l'homme fera, sont évidemment très embarrassés. Ils donnent, entre autres réponses, celle-ci, qui paraît la meilleure. Dieu avait préparé à ces enfants des grâces qui les auraient amenés à la justification, s'ils y eussent été fidèles. Si ces grâces n'ont pas été appliquées, c'est par suite de ces coïncidences que Dieu permet dans l'ordre naturel, en vue du plus grand bien du monde et par conséquent en vue de sa gloire. Étant donné en effet que le monde a été créé de telle sorte qu'il se développât en poursuivant une fin toujours perfectible, il est inévitable que quelques catastrophes se produisent. Les enfants morts sans Baptême sont les victimes de ces coïncidences.

Remarquons seulement que l'Église ne s'est jamais pro-

---

1. Cf. Palmieri, *De gratia divina actuali*, thes. XXXIX; Billot, *De Deo uno et trino*, t. I, thes. XXXI, XXXV; Pesch, *De gratia*, prop. XX.

noncée à ce sujet. L'enseignement commun est que ces enfants, puisqu'ils n'ont pas été initiés à la vie de la grâce en ce monde, ne sauraient être admis à participer à la gloire du ciel. Comme par ailleurs ils n'ont d'autre faute que celle qu'ils tiennent de leur origine d'Adam pécheur, la peine qui leur est infligée, au sortir de cette vie, consiste en ce qu'ils se trouvent privés des dons qui ne sont pas dus à l'homme.

Cette situation est parfaitement conciliable avec un certain bonheur d'ordre naturel.

Ou bien il s'agit de l'infidèle. — Sous ce nom, on entend l'adulte qui n'est pas encore parvenu au commencement de la foi. Or la théologie enseigne, par mode de corollaire de la thèse précédente, que Dieu ne tarde pas à donner à tout infidèle qui agit selon sa conscience, la grâce du commencement de la foi, ce qu'on a appelé : *gratia excitans*. S'il répond à cette première faveur, Dieu lui continuera son intervention surnaturelle et lui donnera ce qu'on a appelé : *gratia adjuvans*. Cette doctrine est *tout au moins certaine* comme opposée à cette proposition d'Arnauld, condamnée en 1641 par Urbain VIII : « Les païens n'ont aucune part à la grâce du Christ[1]. »

Ou bien il s'agit du pécheur non-justifié. — Sous le nom de pécheur non-justifié on entend l'adulte qui a fait le commencement de la foi et même qui a déjà quelque peu correspondu à la grâce. Mais il n'est pas allé plus loin : il n'a pas encore fait les actes de foi, d'espérance, d'amour, de repentir qui sont les conditions requises à la justification.

Or la théologie enseigne, par mode de corollaire de la thèse précédente, que Dieu ne tarde pas à donner à ce pécheur le commencement de la grâce suffisante, pour qu'il

---

1. Denz., 1162 : « *Pagani, Judæi, hæretici aliique hujus generis nullum omnino accipiunt a Jesu Christo influxum : adeoque hinc recte inferes, in illis esse voluntatem nudam et inermem sine omni gratia sufficienti.* »

puisse faire les actes nécessaires à la justification. Cette grâce est appelée : *gratia remote sufficiens.*

Il importe d'en préciser la nature.

Ainsi qu'on l'a énoncé au commencement de cette étude sur la grâce actuelle, la grâce suffisante n'est pas autre chose que la grâce actuelle nécessaire et suffisante pour accomplir un acte surnaturel proprement dit, donnée à celui qui a su répondre aux premières influences de la grâce. Or, ou bien cette grâce confère tout le pouvoir de faire l'acte : elle est, comme on dit, *plena et expedita potentia agendi.* On l'appelle alors : *gratia proxime sufficiens.* Ou bien cette grâce suffisante ne confère pas tout le pouvoir de faire l'acte : ce pouvoir reste du moins entravé par différentes causes. Cependant elle exige d'être complétée ou d'être libérée des obstacles qui l'arrêtent. On l'appelle alors : *gratia remote sufficiens.*

Un exemple fera comprendre cette distinction. Un individu est sur le point de faire une mauvaise action. Si cet homme a fait des efforts pour rester bon, Dieu lui donnera tout d'abord une grâce suffisante mais encore imparfaite, ou du moins entravée par des difficultés. Elle lui fera voir la laideur du vice et la beauté de la vertu, lui inspirant en même temps la honte du mal et l'amour du bien : c'est la grâce dite *remote sufficiens.* Si cet homme correspond à cette première grâce, Dieu lui donnera tout le pouvoir d'éviter le mal, la grâce pleinement suffisante, ou la grâce dite *proxime sufficiens.*

Or il est bien évident que la thèse générale exige que Dieu donne à tout pécheur non-justifié, qui a répondu à ses premières avances, la grâce dite *remote sufficiens.* La fidélité à cette grâce amènera la grâce dite *proxime sufficiens.* Présentée sous cette forme, cette doctrine semble *tout au moins certaine* comme opposée à la proposition d'Arnauld, citée plus haut, et qui a été condamnée par Urbain VIII.

Ou bien il s'agit de pécheurs ayant déjà reçu la grâce de la justification. — Sous ce nom, l'on entend ceux qui ayant été justifiés sont de nouveau tombés dans une faute grave qui

leur a fait perdre la grâce de la justification. Quelle est la conduite de Dieu à l'égard de ces pécheurs?

S'il s'agit des pécheurs ordinaires, la théologie répond avec assurance. Dieu, dit-on, eu égard au bien moral qu'ils accomplissent et à la vertu de foi qu'ils ont conservée, ne tarde pas à changer leur cœur et à leur donner le commencement d'une grâce suffisante de repentir.

Cette doctrine est *certaine*. Le quatrième concile de Latran déclare, en effet, que les *lapsi* peuvent recouvrer la grâce par une pénitence sérieuse[1]. Or il est bien clair qu'ils ne peuvent faire cette pénitence qu'à moins que Dieu ne leur en donne la grâce.

La solution est moins ferme s'il s'agit de pécheurs qui, par la multiplicité de leurs fautes, sont tombés dans l'aveuglement de l'esprit et dans l'endurcissement du cœur, ayant ainsi perdu même la vertu de foi. La doctrine la plus commune est que Dieu est à la porte de leur âme et que toutes les fois qu'ils font le bien moral naturel, il leur donne quelque lumière ou quelque illumination surnaturelle. Dieu n'abandonne jamais une âme qui, malgré ses fautes multiples, redevient docile à ses inspirations.

Ou bien il s'agit du juste. — On entend ici le juste qui est mis en demeure d'observer un précepte ou qui est vivement sollicité par la tentation.

Or la théologie enseigne que Dieu donne toujours au juste placé en de telles circonstances ce que nous avons appelé plus haut : *gratia remote sufficiens*.

Cette proposition est évidemment un corollaire de la thèse générale. Si l'intervention surnaturelle de Dieu doit se faire

1. Denz., 357 : « *Et si post susceptionem baptismi quisquam prolapsus fuerit in peccatum, per veram potest semper pœnitentiam reparari. Non solum autem virgines et continentes, verum etiam conjugati, per rectam fidem et operationem bonam placentes Deo, ad æternam merentur beatitudinem pervenire.* »

sentir, c'est bien lorsqu'il s'agit de venir au secours du juste qui est dans le danger.

Du reste ce corollaire a fait l'objet d'un décret spécial du concile de Trente. La session VIe a condamné la doctrine de Luther et de Calvin, d'après laquelle il y aurait certains préceptes que le juste ne pourrait pas accomplir[1].

Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam. — La conclusion de cet article III peut donc bien être résumée dans cette proposition que l'on peut considérer comme un axiome de la théologie dogmatique : « *Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam.* »

Et en effet, toutes les fois que l'homme fait naturellement ce qu'il peut, Dieu lui donne une première grâce. S'il y correspond, Dieu lui en donne une autre et ainsi de suite jusqu'à ce qu'il soit justifié. Dieu amène ensuite sa créature à croître sans cesse dans la vie de la grâce jusqu'à ce qu'il lui donne la grâce de la persévérance finale.

Telle est la théorie. Mais si l'on quitte la sereine région des principes pour se mettre en face de la réalité, on peut se demander si les choses se passent bien de la sorte. Pourtant il faut remarquer que deux éléments font défaut pour qu'on puisse répondre convenablement à cette question : c'est, d'une part, la connaissance de la responsabilité de l'homme qui est l'un des plus grands mystères de la théologie morale ; c'est, d'autre part, celle des relations individuelles de l'homme avec Dieu, lorsqu'il est sur le point de quitter cette vie terrestre. Ce que l'on peut affirmer pourtant avec certitude, c'est qu'en dehors de ceux qui ont reçu le Baptême et qui, par la réception de ce sacrement, sont entrés dans ce qu'on appelle le corps de l'Église, il existe une multitude d'âmes, sur qui la grâce de Dieu s'exerce efficacement, et qui, sans appartenir au corps de l'Église, font cependant partie de ce qu'on appelle l'âme de l'Église.

---

1. Denz., 710 : « *Si quis dixerit Dei præcepta homini etiam justificato et sub gratia constituto esse ad observandum impossibilia : A. S.* »

Idées à développer dans la prédication ou dans l'apologétique. — 1° Montrer Dieu enveloppant l'homme, depuis le commencement de son apparition en ce monde jusqu'à sa mort, par sa providence naturelle et par sa providence surnaturelle. Recourir aux comparaisons de saint Ambroise qui font si bien comprendre comment Dieu sait intervenir pour surnaturaliser tous les bons mouvements de notre nature. Ainsi le soleil détermine la germination dans la moindre petite motte de terre ensemencée, pourvu qu'elle soit exposée à son influence, fût-elle déposée dans le creux d'un ravin pierreux ou sur le sommet d'un rocher.

2° A l'égard de celui qui vit en état de grâce, Dieu se comporte en particulier comme un Père tendrement affectueux. Aussi dans les tentations qui lui viennent soit de la part du monde, soit de la part de la chair, doit-il avant tout rechercher le secours de Dieu qui ne peut pas lui faire défaut. Combattre cette tendance naturaliste qui porte l'homme à recourir avant tout aux moyens naturels et à ne songer à Dieu que lorsque, dompté en quelque sorte par l'ennemi, il est obligé de reconnaître qu'il n'en peut plus. Cette attitude contient implicitement ou explicitement un manque de confiance en Dieu et un manque d'esprit de foi.

Ouvrages à consulter. — S. J. Chrysostome, *In quædam loca N. T., homilia* XI, 6; *In epist. ad Eph., homil.* I, 2.

S. Ambroise, *In Psalm. CXVIII, Sermo* VIII, 57.

S. Augustin, *De spiritu et littera*, 58; *Epistola* CCXVII, 19; *De natura et gratia*, 5; *De prædestinatione*, 8.

S. Thomas, *Sum. theol.*, I, q. xix, a. 6.

Turmel, *L'interprétation de I Tim.*, ii, 4 (*Rev. d'Hist. de Litt. relig.*, 1900, pp. 485-415).

ARTICLE IV

Comment la grâce actuelle agit-elle avec la volonté humaine ou la controverse entre les thomistes et les molinistes[1].

Comment se pose le problème, quelles sont *les deux solutions moliniste et thomiste,* quelles sont *les critiques* que se

1. Cette controverse a maintenant perdu la plus grande partie de son intérêt. Aussi a-t-on pensé qu'il était préférable d'en faire comme un double exposé. En

font réciproquement les deux partis, tel sera l'ordre de cette nouvelle étude.

---

premier lieu, la question sera traitée à un point de vue plus spécialement théologique. En second lieu, elle sera examinée à un point de vue plus strictement philosophique, c'est-à-dire au point de vue de la philosophie de l'École. Il résultera de ce double travail qu'il sera plus facile de ramener cettre controverse à de justes proportions. De même, celui qui sentirait naître en lui la curiosité d'étudier plus à fond cette difficile question trouvera, dans ces notes, les matériaux qui peuvent lui être utiles.

Ce qu'il importe tout d'abord de bien préciser c'est *l'objet de la connaissance de Dieu.* On examinera ensuite *le moyen par lequel Dieu connaît toutes choses.* Non seulement Dieu sait toutes les actions libres de l'homme, mais il coopère à toutes : il nous faudra donc rechercher, en troisième lieu, quelle est la *nature de ce concours divin.*

1° *L'objet de la connaissance de Dieu.* — Ou bien l'objet de la connaissance possède actuellement l'existence : cet objet est appelé un *être existant;* ou bien cet objet n'a pas actuellement l'existence, mais il l'aura ou il l'aurait, si telle condition était posée : on l'appelle *un futur;* ou bien l'objet de la connaissance n'a pas l'existence, ne l'a pas eue et ne l'aura jamais, mais considéré en lui-même, rien ne s'opposerait à ce qu'il existât : cet objet est appelé un *pur possible.*

Il faut maintenant remarquer la différence entre l'être futur et l'être possible. Tous deux, considérés en eux-mêmes, pourraient exister. Mais le futur peut exister ou pourrait exister parce qu'une cause l'amènera ou pourrait l'amener à l'existence : le pur possible ne pourra jamais exister, précisément parce qu'il n'a pas été mis en rapport avec une cause qui puisse l'amener à l'existence.

Or on distingue deux sortes de futurs : les *futurs nécessaires* et les *futurs contingents* ou *libres.* Ou bien le futur sera déterminé par une cause qui ne pourra pas ne pas le déterminer, ou bien il sera réalisé par une cause qui pourra le déterminer ou ne pas le déterminer. Dans le premier cas, le futur est dit un *futur nécessaire.* Dans le second cas, il est dit un *futur contingent* ou *libre.*

Le futur contingent ou libre admet, lui aussi, des distinctions. Ou bien la cause libre dont il dépend, n'est soumise à aucune condition, ou du moins, si elle est soumise à des conditions, il s'agit de conditions qui seront posées nécessairement. Dans ce cas, le futur est un *futur libre absolu.* Ou bien la cause libre dont il dépend, est soumise à des conditions qui ne seront jamais posées. Dans ce cas on l'appelle un *futur libre conditionnel.*

Et maintenant il est de toute évidence que Dieu, dont la science est infinie, connaît les *êtres qui existent* tout aussi bien que les *purs possibles;* il connaît les *futurs nécessaires* et les *futurs libres,* qu'ils soient *absolus* ou *conditionnels.* Mais comment les connaît-il?

2° *Quel est le moyen de la connaissance de Dieu.* Il importe de ne pas confondre ce qui est hors de contestation avec ce qui a fait l'objet d'une controverse très vive, depuis le XVIe siècle, entre les *thomistes* et les *molinistes.*

De toute éternité, Dieu connaît les purs possibles par le moyen de son essence,

Comment se pose le problème. — Ce nouveau problème, soulevé seulement au XVIe et au XVIIe siècles, doit être consi-

---

conçue simplement comme imitable en un nombre indéfini de manières. La science divine des purs possibles, par la connaissance de l'essence divine considérée à ce point de vue, est dite la *science de simple intelligence*. On l'appelle ainsi parce qu'il s'agit d'une science dont l'objet n'existe et n'existera jamais qu'en Dieu, que Dieu connaît, par conséquent, par une sorte d'introspection, *intus legendo*, selon l'étymologie que saint Augustin donne au mot intelligence.

Ou bien il s'agit des futurs nécessaires. Sans doute, Dieu les voit encore dans son essence considérée comme imitable. En dehors de l'imitabilité de l'essence divine, il n'y a rien. Mais il connaît encore les futurs nécessaires, parce qu'il a décrété de les amener nécessairement à l'existence. La connaissance des futurs nécessaires prend le nom de *science de vision*. On l'appelle ainsi, d'abord pour l'opposer à la science de simple intelligence. Puis, tandis que par la science de simple intelligence, Dieu saisit ce qui est et ne peut être qu'en lui, au contraire, par la science de vision, il voit ce qui est ou sera nécessairement projeté en dehors de lui. Comme il n'y a en Dieu aucune distinction de temps, il voit ce qui est ou sera en dehors de lui, de toute éternité. Aussi peut-on dire qu'il voit ces êtres, en quelque sorte à la manière de ces objets extérieurs que nous percevons ou que nous voyons par le moyen de nos sens.

Tant qu'il ne s'agit que de déterminer comment Dieu connaît les possibles ou les futurs nécessaires, l'entente est parfaite. La controverse entre les thomistes et les molinistes ne commence que lorsqu'on veut préciser le moyen par lequel Dieu connaît les futurs libres absolus ou conditionnels.

D'après la doctrine des thomistes, Dieu voit les futurs libres, soit absolus, soit conditionnels, à la manière dont il voit les futurs nécessaires, c'est-à-dire dans le décret qu'il a porté de toute éternité. Ainsi Dieu, antérieurement à toute prévision du consentement de la volonté humaine, a décrété qu'il appliquerait la volonté humaine à tels ou tels actes libres. C'est le décret divin relatif aux futurs libres absolus, dans lequel Dieu connaît ces mêmes futurs. De plus, Dieu, antérieurement à toute prévision du consentement que la volonté humaine prendrait dans telles conditions, a décrété, d'une manière absolue, à quels actes libres il appliquerait la volonté humaine, si telles conditions qui, de fait, ne se réaliseront pas, étaient posées. C'est le décret divin relatif aux futurs libres conditionnels, et dans lequel Dieu connaît ces mêmes futurs.

Ce rapide exposé de la solution thomiste laisse assez entrevoir ce qu'elle contient de défectueux. Dieu voit tout, parce qu'il a tout décrété. C'est à ce point que si quelqu'un de nos actes ou si quelques-uns de ces petits mouvements qui préparent nos actes venaient à se produire en dehors du décret divin, Dieu serait dans l'ignorance à l'égard de cet acte. Dès lors il paraît bien difficile de montrer comment tous nos actes ne sont pas soumis à une rigoureuse nécessité, d'expliquer, en d'autres termes, comment les futurs en question sont libres.

On dira que Dieu a décrété que tels actes se feraient librement, tandis qu'il a

déré comme la continuation de la controverse prédestinatienne.

---

décrété que d'autres se feraient nécessairement. Mais il faut avouer que cette réponse est bien peu satisfaisante.

Voici maintenant la doctrine des molinistes.

On donne ce nom à deux principaux courants de doctrine dont le premier se réclame du jésuite espagnol *Molinos* ou *Molina*, et dont l'autre a pour principal auteur, Suarez.

Selon Molina, Dieu voit les futurs libres absolus ou conditionnels dans la volonté humaine, connue non pas d'une manière abstraite, mais d'une façon concrète, c'est-à-dire avec toutes les circonstances de personne, de lieu, de temps, d'objet, de fin, *in voluntate supercomprehensa*. Ainsi, ou bien Dieu voit la volonté humaine d'une manière concrète et, par cette connaissance, il sait, avec certitude, ce que la volonté humaine fera; ou bien Dieu sait certainement que dans l'hypothèse où la volonté humaine aurait été déterminée par tel objet, telles circonstances, telle fin, elle accomplirait telle action. C'est ainsi que Dieu connaît les futurs libres absolus et conditionnels.

A cette théorie de Molina, on peut faire deux principales objections. Si par la connaissance qu'il a de la volonté humaine, examinée d'une manière concrète, Dieu sait, de science certaine, ce que la volonté humaine fera, c'est que la volonté humaine est nécessairement déterminée soit par son objet, soit par ses circonstances ou par sa fin. S'il en est ainsi, la volonté humaine n'est pas libre et la doctrine de Molina tombe dans le déterminisme. Si au contraire la volonté humaine, malgré tous les motifs qui l'entourent, reste libre d'agir ou de ne pas agir, Dieu pourra connaître la volonté humaine et tous les motifs qui la déterminent, mais cette connaissance ne lui donnera qu'une science plus ou moins douteuse de l'acte que la volonté accomplira : elle ne lui donnera pas la connaissance certaine de la détermination que prendra la volonté.

Le molinisme a encore le grave inconvénient d'établir une certaine dépendance de la science de Dieu vis-à-vis des objets extérieurs. C'est non par la connaissance de son essence mais par la connaissance d'un objet réalisé en dehors de lui, que Dieu acquiert la connaissance de cet objet. N'est-ce pas mettre une limite à cette science?

Les suaréziens distinguent entre la connaissance des futurs libres conditionnels et celle des futurs libres absolus.

Dieu, disent-ils, ne peut connaître les futurs libres conditionnels ni par la science de simple intelligence, ni par la science de vision. D'une part, en effet, ils sont plus que de purs possibles : d'autre part, ils n'ont pu être l'objet d'un décret puisqu'ils ne seront pas.

Mais alors comment les connaît-il? Il sait que si la volonté humaine avait été placée dans telles circonstances, en face de tel objet, de telle fin — toutes conditions qui ne se vérifieront pas — et que si par ailleurs il avait décrété de concourir avec la volonté humaine ainsi déterminée — ce qui n'est pas — la volonté humaine aurait accompli telle action. Dieu voit donc l'action qui aurait eu lieu,

A cette époque, les molinistes sont les continuateurs de la pensée grecque, renouvelée au commencement du XIIIe siècle,

étant donné que la volonté humaine eût été placée dans tel milieu et étant donné aussi le décret divin. C'est par une sorte de vision de l'être hypothétique du futur lui-même que Dieu connaît ce futur. Il y a donc, disent les molinistes, une *science moyenne* entre la science de simple intelligence et la science de vision.

Ici nous sommes au vif de la querelle entre les molinistes et les thomistes. Ou bien, disent les thomistes, Dieu voit cet être hypothétique en lui-même : dans ce cas, la science de Dieu dépend des objets extérieurs, ce qui est inadmissible ; ou bien il voit cet être hypothétique dans son décret, c'est-à-dire par la science de vision, ce qui n'est pas, puisque de l'aveu des molinistes, il n'y a pas eu de décret divin relativement aux futurs libres conditionnels. Il reste donc que Dieu voit les futurs libres conditionnels dans la science de simple intelligence. Donc, disent les thomistes, cette science moyenne dont parlent les molinistes pour expliquer la connaissance divine des futurs libres conditionnels est une science sans objet. Il est difficile de ne pas reconnaître le bien-fondé de cette critique.

Les molinistes recourent à la même science moyenne pour expliquer la connaissance que Dieu a des futurs libres absolus. Dieu, disent-ils, ne les connaît pas par la science de simple intelligence. Il ne les connaît pas davantage dans son décret, car, s'il en était ainsi, ces futurs libres devraient arriver nécessairement : ils ne seraient pas libres : comment les connaît-il? Il les connaît en eux-mêmes, dans leur *être absolu*.

Mais, disent de nouveau les thomistes, cette doctrine conforme, à la vérité, à ce que nous savons de nous-mêmes, c'est-à-dire à la conscience de notre liberté, est contraire à ce que nous savons de Dieu. Elle suppose que la science de Dieu dépend des objets extérieurs. De plus, elle demande que la volonté humaine, par elle seule, sinon complètement, du moins le plus complètement possible, puisse passer de la puissance de vouloir à l'acte de vouloir : elle exige, en d'autres termes, que la volonté, par elle seule, puisse créer l'être de son acte.

3° *Nature du concours divin.* — On l'a vu dans l'étude qui précède, à la question de la science de Dieu est unie très intimement celle du concours de Dieu. Il est même impossible de traiter ces deux questions d'une façon tout à fait distincte. Néanmoins, après les avoir examinées toutes deux du point de vue de la science de Dieu, il est bon de les considérer maintenant du point de vue du concours de Dieu. Ce qu'il importe de bien étudier ce n'est pas le *fait*, mais la *nature* de ce concours.

Dieu, disent les thomistes, antérieurement à toute prévision du consentement de la volonté libre, décrète qu'il appliquera la volonté humaine à faire tel acte libre. En même temps qu'il décrète d'appliquer la volonté humaine à faire tel acte libre, il décrète aussi qu'à tel moment du temps il créera dans la volonté humaine, une *modalité transitoire* qui aura pour effet d'*appliquer irrésistiblement, infailliblement,* mais non pas *nécessairement*, la volonté humaine à son acte. Cette modalité physique qui n'est en somme que la *réception de l'action impulsive de Dieu, sur la volonté humaine, pour l'amener à agir*, a reçu le nom de *præmo-*

par Albert le Grand. Les thomistes sont plutôt les continuateurs de la pensée augustinienne.

Voici comment les molinistes résolvent la controverse prédestinatienne. Dieu veut le salut de tous les hommes d'une *volonté antécédente* et, par cette même volonté, il destine à *tous* des grâces plus ou moins suffisantes. Mais en même temps il prévoit que *les uns,* par leurs *bonnes dispositions,* le mettront en demeure, en quelque façon, d'agir *simultanément* avec *leur volonté libre* pour rendre, en eux, la grâce suffisante efficace. Il prévoit que *les autres* n'auront pas ces bonnes dispositions. Et alors *conséquemment* à cette prévision, il prédestine les premiers au salut et il veut la damnation des autres.

Cette prédestination conséquente, disent-ils, est la seule intéressante : c'est la prédestination dans le sens strict; la prédestination antécédente est la prédestination dans le sens large. La prédestination conséquente est restreinte; la prédestination antécédente est universelle. La prédestination

---

tio physica. Cette prémotion physique disparaît, dès que l'acte auquel elle pousse irrésistiblement est achevé : voilà pourquoi on la considère comme une sorte de qualité transitoire, *qualitas fluens.* Elle est dite prémotion physique, parce qu'elle précède l'action proprement dite ou le vouloir de la volonté : c'est en effet l'application de la volonté à vouloir.

Il est facile de voir que cette doctrine respecte la souveraine puissance de Dieu, en ce sens qu'elle ne la subordonne, en aucune manière, à la volonté de la créature. Elle est conforme de tous points à la grande théorie aristotélicienne, d'après laquelle tout ce qui passe de la puissance à l'acte, est déterminé par la vertu d'un moteur qui est lui-même en acte. Mais il faut reconnaître que cette théorie paraît bien porter atteinte à la liberté humaine.

Selon les molinistes, la volonté humaine, *d'elle-même, se dispose* à vouloir. *Simultanément,* Dieu la saisit dans cette disposition, par sa prescience infinie, et coopère à son action. Ainsi, il y a eu dans l'âme humaine, un quelque chose, que l'on s'applique à rendre aussi minime que possible, dont la volonté humaine a été en quelque sorte la cause créatrice.

Cette doctrine sauvegarde la liberté humaine. Par contre elle est moins en conformité avec ce que nous savons de la toute-puissance de Dieu. De même, elle fait une exception, en faveur de la volonté libre de l'homme, à ce grand principe de la philosophie aristotélicienne : *Omne quod movetur ab alio movetur.*

conséquente seule est efficace; la prédestination antécédente est suffisante et non efficace. Mais l'inefficacité de la prédestination antécédente est tout à fait imputable à l'homme, puisque c'est son mauvais vouloir qui est la cause de cette inefficacité.

Voici maintenant ce que disent les thomistes. Dieu veut le salut de tous les hommes, d'une *volonté antécédente,* et, par cette même volonté, il prépare à *tous* les hommes des grâces plus ou moins suffisantes. Jusqu'ici l'accord entre thomistes et molinistes est parfait.

Mais, disent les thomistes, les bonnes dispositions de la volonté libre ne suffisent pas pour amener *l'actuation* de la grâce suffisante. Pour cela, Dieu doit tout d'abord *prémouvoir* la volonté libre, déjà mise en possession de la grâce suffisante, en lui communiquant une impulsion surnaturelle qui complétera et qui perfectionnera la grâce suffisante. Toujours par la force de la même impulsion surnaturelle, la volonté libre et la grâce suffisante, maintenant complétée, passeront de la puissance à l'acte, accompliront, en d'autres termes, l'action surnaturelle. C'est à cette grâce qui vient compléter la grâce suffisante et qui la fait passer à l'acte que les thomistes donnent le nom de *grâce efficace.* Ceux qui correspondent aux grâces suffisantes, ce sont ceux à qui Dieu a décrété de donner cette grâce efficace.

Ainsi, ce n'est pas *conséquemment à la prévision de leur correspondance aux grâces suffisantes* que Dieu prédestine les hommes au salut, bien au contraire c'est *conséquemment au décret qu'il a porté* de leur donner la grâce efficace. D'autre part, Dieu décrète de donner aux hommes la grâce efficace, dans la mesure où l'exigent sa miséricorde et sa justice ou, d'une façon plus explicite, dans la mesure où l'exige sa gloire, par la manifestation dans le monde de sa miséricorde et de sa justice envers les hommes pécheurs.

En résumé, les molinistes et les thomistes enseignent la prédestination suffisante de tous les hommes, mais la prédestination efficace n'est pas pour tous. La différence entre les

deux partis consiste en ce que l'inefficacité de la prédestination est redevable aux mauvaises dispositions de la volonté libre, d'après les molinistes, tandis que, d'après les thomistes, elle est redevable à Dieu qui, de toute éternité, a décrété de donner la grâce efficace aux hommes, mais seulement dans la mesure où l'exige sa gloire.

Molinistes et thomistes se trouvaient donc amenés à concevoir différemment *le mode d'action de la grâce actuelle sur la volonté libre*. C'est ce nouveau problème qui fait plus spécialement l'objet de la controverse entre les molinistes et les thomistes.

Les deux solutions. — Voici la solution moliniste.

Dieu donne à toute volonté libre qui s'y prête la grâce suffisante. S'il prévoit que la volonté libre, mise en possession de la grâce suffisante, *entrera dans la disposition d'agir dans le sens de cette grâce*, il décrète qu'il interviendra pour agir *simultanément* avec elle, afin de lui faire accomplir l'acte salutaire.

De la sorte, l'acte sera tout entier de l'homme et tout entier de Dieu. Toutefois le décret d'intervention divine est *conditionné* à la prescience de la *disposition* de la volonté libre à suivre la grâce suffisante.

Voici la solution thomiste.

Dieu donne à toute volonté libre qui s'y prête la grâce suffisante. De toute éternité, il a de plus décrété, selon que l'exige sa gloire, de donner aux uns la grâce efficace et de la refuser aux autres.

Cette grâce efficace consiste en *une influence surnaturelle transitoire qui vient compléter, dans la volonté libre, la grâce suffisante, afin de l'amener à faire infailliblement l'action surnaturelle*. Remarquons toutefois qu'elle ne représente, dans la réalité, qu'un progrès dans le développement de la grâce suffisante.

Les critiques que de part et d'autre on s'adresse. — Molinistes et thomistes se font de mutuels reproches.

Les thomistes font remarquer aux molinistes que *conditionner* le décret d'intervention divine à la *prescience des bonnes dispositions* de la volonté libre à se déterminer dans le sens de la grâce suffisante, c'est *faire dépendre* la volonté et la science de Dieu des actes de sa créature : c'est par suite *limiter* cette science et cette volonté.

A cette objection, les molinistes ne font aucune réponse sérieuse.

Les thomistes continuent. Comment la volonté libre, mise en possession de la grâce suffisante, pourrait-elle, en quelque façon, *commencer* à se déterminer dans le sens de cette grâce ou *ne pas commencer?* N'est-ce pas un principe admis en philosophie qu'une faculté ne peut se déterminer d'elle-même en tout ou en partie à l'action sans l'intervention d'un principe qui lui est supérieur. Puis, reconnaître à la seule nature un tel pouvoir, n'est-ce pas être semipélagien? Il faut donc admettre que la volonté libre, mise en possession de la grâce suffisante, ne peut *se disposer ou commencer* à se déterminer dans le sens de cette grâce, que si elle y est amenée par Dieu lui-même. Pour cela, Dieu lui donne la grâce efficace. Cette grâce consiste en une modalité particulière, d'ordre surnaturel, qui vient élever, pour ainsi dire, la grâce suffisante à un degré supérieur, et par laquelle Dieu amène infailliblement la volonté libre à faire librement l'acte salutaire.

Ici les molinistes répondent qu'ils ne comprennent pas ce langage. Que veulent dire les thomistes lorsqu'ils enseignent que Dieu influence surnaturellement la volonté libre, de façon à l'amener infailliblement à faire librement l'acte salutaire?

Ou bien ce langage n'a pas de sens ou s'il en a un, il ne peut être que celui-ci : Dieu amène nécessairement la volonté à faire un acte libre, ce qui est une contradiction.

D'ailleurs, continuent les molinistes, ce principe qu'une faculté ne peut pas se déterminer d'elle-même à l'action, si elle n'est pas influencée par un principe qui lui est supé-

rieur, est vrai, excepté lorsqu'il s'agit de la volonté libre. Et en effet, si l'on ne concède pas à la volonté le pouvoir de se déterminer, d'elle-même, à l'action, il est impossible de maintenir qu'elle soit libre.

Il semble inutile de prolonger cette controverse. Le thomisme a ses raisons d'être; le molinisme a les siennes. Il est permis d'être thomiste pourvu qu'on ne restreigne pas la volonté de Dieu de sauver tous les hommes. De même on peut être moliniste, pourvu qu'on ne tombe pas dans le semi-pélagianisme.

Le mieux, semble-t-il, est de n'être ni l'un ni l'autre, et de laisser dans le mystère le mode selon lequel la grâce actuelle agit avec la volonté humaine.

Ce résultat négatif est le principal profit de cette étude. Il existe en dogmatique, comme en toute autre science, de ces problèmes ardus qu'il est bon d'avoir cherché à résoudre, afin de faire cesser dans son esprit, une fois pour toutes, le désir de s'en occuper.

Ouvrages à consulter. — Palmieri, *De gratia divina actuali*, thes. XLIX-LVIII.

Jungmann, *De gratia actuali*, c. ii, a. iv.

Baudier, *De gratia*, pars Ia, *De gratia operante*, c. iv, a. 2, § 2 (Cours lithographiés).

Zigliara, *Theologia naturalis*, l. III, c. ii, a. 3; c. iv, a. 3.

Lahousse, *Præl. Met. spec.*, *Theologia naturalis*, c. v, ix, a. 3.

ARTICLE V

De la nature de la grâce actuelle ou la controverse janséniste

Comme on l'a vu dans le prélude de ce chapitre Ier, la grâce actuelle est un secours surnaturel donné à l'homme pour qu'il puisse accomplir l'action surnaturelle. Considérée d'une manière concrète, elle n'est autre que l'Esprit de Notre-Sei-

gneur, c'est-à-dire l'Esprit-Saint, intervenant dans l'homme pour l'aider dans l'exercice de son activité intellectuelle et volontaire.

Si elle prend différentes formes et différents noms, c'est que l'intervention de l'Esprit du Christ prend, elle-même, différentes formes. C'est ainsi qu'à tout homme qui fait le bien moral, Dieu donne la *grâce excitante,* puis, selon qu'il s'y prête, la *grâce adjuvante,* le *commencement de la grâce suffisante,* la *grâce pleinement suffisante,* et, quand cette grâce pleinement suffisante a été suivie d'un effet, c'est par la vertu de la *grâce efficace.* Telle est la description de la grâce actuelle.

Or il convient que nous pénétrions plus avant dans la nature intime de la grâce actuelle. Ce sera en recherchant *en quoi consiste la grâce excitante* et *en quoi consistent la grâce pleinement suffisante et la grâce efficace.* Nous exposerons en troisième lieu *les conséquences pratiques de ces différentes conceptions de la grâce actuelle.*

En quoi consiste la grâce excitante. — A l'occasion d'un événement heureux ou malheureux, à la suite d'une étude consciencieuse, d'un discours entendu, il arrive souvent que le croyant ou le pécheur obstiné, qui vit cependant d'une vie honnête, est frappé par une pensée religieuse qui émeut sa volonté et illumine son intelligence.

Ce phénomène peut sans doute avoir une explication toute naturelle. Mais il peut être aussi la première intervention surnaturelle de Dieu dans l'âme. C'est alors ce qu'on appelle en théologie la *grâce excitante.*

Or la question est de savoir en quoi consiste cette grâce excitante qui vient ainsi éclairer l'intelligence et émouvoir la volonté.

Selon les molinistes, l'*illumination surnaturelle* de l'esprit consiste en une *pensée* à laquelle l'intelligence *s'élève, avec le concours simultané de la grâce,* sans qu'elle *ait été ap-*

pliquée par la volonté, déjà mise en mouvement par la grâce, à faire aucune recherche[1]. De même, l'*attrait* consiste dans le *sentiment surnaturel* que la *volonté éprouve* à la suite de cette pensée.

Cette illumination surnaturelle de l'esprit et cet attrait surnaturel du cœur sont donc l'un et l'autre un *acte vital* puisqu'ils sont accomplis par l'âme *immédiatement,* bien que *simultanément* avec la grâce. Ils sont l'un et l'autre *un acte indélibéré,* puisqu'ils n'ont pas été voulus. L'intervention surnaturelle de Dieu a été elle-même *immédiate.* L'Esprit-Saint est pour ainsi dire près de l'âme, *agissant comme par le dehors,* la *suggestionnant* en quelque façon, et l'amenant doucement à *penser* et à *s'émouvoir selon lui* et *simultanément avec lui.* Aussi les molinistes définissent-ils cette grâce excitante : *Actio ipsa vitalis et indeliberata quam elicit facultas naturalis, immediate elevata per operationem divinam*[2].

Les thomistes prétendent que tel n'est pas le mode de l'intervention surnaturelle de Dieu. Pour que l'intelligence s'élève à cette pensée surnaturelle, il faut auparavant qu'elle reçoive une *modalité spéciale et surnaturelle* qui lui fasse faire cette pensée. De même, pour que la volonté éprouve un sentiment, il faut auparavant qu'elle reçoive une *modalité analogue.* L'Esprit-Saint n'agit donc pas seulement comme par le dehors, mais pour amener l'âme à l'action, il est nécessaire qu'il produise d'abord en elle une *modalité surnaturelle* qui lui *fasse accomplir* l'action. Aussi définissent-ils cette grâce excitante : *Qualitas transitoria non vitalis*

---

1. D'après la philosophie dont toute cette théologie s'inspire, du moins dans son expression, la volonté est la reine des facultés. C'est elle qui applique tous les autres modes de notre activité à la poursuite de leur objet, selon la mesure qui convient. Elle est ainsi, dans l'homme, le principe de toute l'économie intellectuelle et sensible, un principe d'ordre, d'harmonie et de vertu.

2. Cf. Palmieri, *De gratia divina actuali,* thes. IX, X; Baudier, *De gratia,* pars Iª, c. II, a. 1, § 1 (Cours lithographiés).

quâ mediante Deus elevat facultatem ut actum eliciat vitalem et supernaturalem[1].

Si on laisse de côté toute question de système, il reste donc que la grâce excitante est un secours spécial qui précède toute délibération ou toute recherche de la volonté et qui oriente l'intelligence et la volonté dans la voie du salut.

En quoi consiste la grâce pleinement suffisante et la grâce efficace. — L'âme qui répond aux premières avances de Dieu, a-t-on dit, ne tarde pas à recevoir le commencement de la grâce suffisante, *gratia remote sufficiens,* et bientôt après, la grâce pleinement suffisante, *gratia proxime sufficiens.*

Et alors, disent les molinistes, *d'elle-même,* c'est-à-dire par *ses bonnes dispositions,* ou plus exactement par sa *complaisance,* mais non par son *acceptation,* à agir dans le sens dans lequel la pousse la grâce pleinement suffisante, elle porte Dieu à se décider à intervenir pour agir *simultanément avec elle,* afin de rendre la *grâce suffisante, efficace.*

Non, disent les thomistes, la volonté ne peut pas, *d'elle-même,* porter à se décider Dieu à intervenir pour agir simultanément avec elle. L'*actuation* de la grâce suffisante n'est pas laissée à la *spontanéité* de la volonté libre. Elle ne peut avoir lieu que si Dieu, auparavant, *prémeut surnaturellement* la volonté libre.

S'il en est ainsi, disent les molinistes, celui qui ne correspond pas à la grâce suffisante, n'est pas coupable : ce n'est pas sa faute, en effet, s'il ne reçoit pas la *prémotion efficace* qui seule pourrait l'amener à l'action surnaturelle.

C'est sa faute, disent les thomistes, car en donnant une grâce suffisante, Dieu réserve toujours une *prémotion efficace* qu'il donnera à celui qui n'y mettra pas d'obstacle.

Mais alors, disent les molinistes, vous êtes des nôtres, puisque finalement vous conditionnez la grâce, soit ce que

1. Baudier, *loc. cit.*

vous appelez la *prémotion efficace,* aux *dispositions* de l'homme.

Les thomistes répondent : bien que la grâce seule puisse rendre la grâce suffisante efficace, celui-là est pourtant coupable chez qui la grâce suffisante ne devient pas efficace[1].

Les molinistes tournent les thomistes en dérision.

Les jansénistes se raillent d'eux plus finement encore et supplient le Seigneur de ne pas donner de grâce suffisante : « *A gratia sufficienti, libera nos Domine.* » C'est que, dans la pensée des jansénistes, les thomistes qui se résignent à admettre une grâce seulement suffisante, sont des esprits inconséquents. *Toute grâce est nécessairement efficace,* disent-ils. Tant mieux pour ceux qui la reçoivent; tant pis pour ceux qui ne la reçoivent pas : le salut est restreint aux seuls élus.

Cependant les jansénistes expliquent la grâce efficace d'une manière assez différente.

Selon Jansénius, la volonté morale est une faculté toute passive. Dans cet état, elle peut être influencée par deux délectations contraires. L'une est mauvaise : c'est celle qui est inspirée par la concupiscence, c'est-à-dire par la recherche des honneurs, des richesses, des plaisirs, en un mot par l'égoïsme. L'autre est bonne : c'est celle qui vient de Dieu, considéré comme premier principe et comme dernière fin.

Comme la seule nature est impuissante à agir par ce seul motif, cette bonne influence ne peut être que celle de la grâce, celle qui vient *ex fide per dilectionem operante.* Telle est donc la volonté. D'autre part, elle est toujours emportée par l'inclination la plus forte. Or quand Dieu intervient, il agit toujours d'une manière irrésistible[2]. Cette doctrine est

---

1. Knoll, *De gratia Christi*, c. III, a. II; Jungmann, *De gratia*, pars Ia, c. II; Palmieri, *De gratia divina actuali*, thes. LV, LVI; Baudier, *loc. cit.*

2. Augustinus, t. II, *De statu naturæ lapsæ,* l. III, c. v. Voici l'exorde de de ce ch. v : « ... *docet Augustinus arbitrium non esse amplius liberum, ut velit aut faciat bonum, sed libertatem ejus ex ruina* [*peccati Adæ*] *periisse* ».

la seconde des cinq propositions de Jansénius condamnées par l'Église [1].

Selon l'oratorien janséniste, Quesnel, † 1719, la grâce actuelle est l'opération de la volonté absolue et nécessairement efficace de Dieu. Cette doctrine est la 21e des 101 propositions condamnées par la bulle Unigenitus, de Clément XI [2].

Selon Arnauld, la grâce actuelle agit sans la coopération de l'homme et elle ôte à la volonté libre tout pouvoir de faire quelque opposition. Cette doctrine a été condamnée par Alexandre VIII, comme étant la rénovation de celle de Jansénius [3].

Il est donc vrai que Dieu peut donner une grâce seulement suffisante, c'est-à-dire une grâce qui suffise pour faire un acte qui cependant n'aboutira pas.

Cette doctrine est *de foi*, les propositions contraires étant hérétiques. Si la grâce suffisante n'est pas efficace, c'est par la faute de l'homme. Cette affirmation fait encore partie de l'enseignement de l'Église, comme étant une *doctrine certaine*. Pourtant il faut avouer que le molinisme rend bien mieux compte de cette seconde proposition.

Conséquences pratiques de ces différentes conceptions de la grâce actuelle. — Le jansénisme n'a pas été seulement une *théorie*, il a été, pendant longtemps, une *règle de vie*.

— Ch. IV, circa finem : « ... *per illius ejusdem reliquias concupiscentiæ, quæ etiam in justis remanent, fideles a justitia fideque deturbaret* [*Diabolus*], *nisi Deus, per gratiam, eorum animos consensumque deturbaret.* »

1. Denz., 967 : « *Interiori gratiæ, in statu naturæ lapsæ, nunquam resistitur.* »

2. Denz., 1236 : « *Gratia Jesu Christi est gratia fortis, potens, suprema, invincibilis, utpote quæ est operatio voluntatis omnipotentis, sequela et imitatio operationis Dei incarnantis et resuscitantis Filium suum.* »

3. Denz., 1163 : « *Gratia sufficiens statui nostro non tam utilis quam perniciosa est, sic, ut proinde merito possimus petere : A gratia sufficienti libera nos, Domine.* »

C'est à ce nouveau point de vue que nous voulons maintenant le considérer.

En même temps qu'ils affirmaient que la nature humaine est foncièrement corrompue, les jansénistes songeaient au moyen d'aider l'homme à sortir d'un aussi fâcheux état. S'ils avaient voulu être logiques, leur morale n'eût pas été très compliquée. Abandonnée à elle seule, en effet, la mauvaise nature, disaient-ils ne peut que suivre la pente de son égoïsme. Mais, d'autre part, si la grâce intervient, comme elle est toujours nécessairement efficace, la nature humaine se trouvera irrésistiblement orientée vers Dieu et même elle sera de plus en plus absorbée en lui. La nature humaine ne peut donc qu'être ou *toute bonne* ou *toute mauvaise*. De plus, il ne dépend que de l'arbitraire divin qu'elle soit toute bonne. Pratiquement la vie morale du chrétien aurait dû consister dans un *simple laisser faire*.

Mais les jansénistes ne furent pas conséquents avec eux-mêmes. Dans leur système de morale, il semble qu'ils ne se soient souvenus que du premier principe de leur théologie. La nature humaine est essentiellement viciée ; d'elle-même, elle ne peut que suivre la pente de son égoïsme.

Donc il faut la soumettre à une réglementation rigoureuse qui la redresse et qui l'oriente, malgré elle, vers son véritable but.

De cette conception de la nature corrompue procède en particulier la méthode que les jansénistes ont suivie dans l'éducation des enfants qui leur étaient confiés [1].

L'enfant resté faible malgré la régénération baptismale et entraîné « par son poids naturel » vers la corruption, doit être soustrait au monde qui lui ôte l'innocence, et aux collèges très fréquentés, dans lesquels il apporte ou prend tous les vices. Il faut le soumettre à une surveillance qui éloigne de

---

1. Sainte-Beuve, *Port-Royal*, t. III, l. IV, ch. I et II ; Gaillardin, *Histoire du règne de Louis XIV*, t. II, ch. x, § 2.

lui les mauvais exemples, réprime ses instincts, l'entretienne dans l'ignorance du mal.

Aussi, dans les petites écoles de Port-Royal, chaque professeur ne devait avoir qu'un tout petit nombre d'élèves, afin de pouvoir mieux les surveiller. Il devait écarter soigneusement de son enseignement tout ce qui était de nature à faire connaître le mal. L'élève ne devait rien lire, rien entendre qui pût donner l'éveil aux passions corrompues qui sommeillaient dans son cœur. La leçon du professeur devait être un moyen de formation à la vertu : la fonction du maître était avant tout celle d'un éducateur.

En dehors du temps des classes, l'élève devait être constamment occupé, afin que son esprit ne s'égarât pas dans la méditation des futilités qui donnent lieu à la manifestation des mauvais instincts. Pas d'amusements, car ils provoquent les saillies de la nature viciée. On les remplaçait par des travaux et surtout par des pratiques religieuses sévères et prolongées.

Il est évident qu'il fallait éviter de faire appel à l'amour-propre pour exciter les enfants au travail ou à la réforme de leur vie. La perspective de la réputation, de l'intérêt, du plaisir qui peut résulter de l'action bien faite, ne devait jamais entrer en ligne de compte. Des actes inspirés par de tels motifs ne pouvaient être que des péchés. Au contraire ce que l'on proposait pour exciter le courage de l'élève, c'était la pensée du péché, de la mort, du jugement de Dieu, des peines éternelles.

Il en résultait pratiquement que chacun devait travailler par devoir, mais par le motif d'un devoir d'inspiration très austère, plutôt que par attrait. L'émulation naturelle, celle qui vient du désir de la louange, de l'intérêt ou de la pensée du plaisir, fût-il le plaisir le plus élevé de l'esprit, devait être considéré comme la suggestion du démon.

Les défauts d'un pareil système d'éducation sautent aux yeux. Une éducation qui fait fi de l'émulation, rejette l'un des principaux moyens d'action, souvent même le seul qui puisse

avoir de l'efficacité lorsqu'il s'agit de jeunes enfants. Il est fort à craindre que l'élève qu'on ne stimule pas par des considérations naturelles, que l'on s'appliquera à rendre de plus en plus désintéressées et de plus en plus surnaturelles, ne fasse rien. Si l'émulation peut faire des vaniteux : l'absence d'émulation fait presque toujours des paresseux. Pascal disait en parlant des élèves des petites écoles : « Les enfants de Port-Royal auxquels on ne donne point cet aiguillon d'envie et de gloire, tombent dans la nonchalance[1]. »

Mais pourquoi les éducateurs de Port-Royal ne voulaient-ils pas de l'émulation naturelle? Parce que, disaient-ils, ce sentiment est *nécessairement corrompu* comme la source d'où il émane : dès lors il ne *saurait être surnaturalisé* en aucune façon. On reconnaît ici la thèse janséniste. Une émulation d'*inspiration purement égoïste* est condamnée assurément par la morale naturelle : mais si cette émulation contient en outre une *inspiration désintéressée*, elle est *naturellement bonne, louable, facile à surnaturaliser*[2].

C'est en vertu du même principe que les maîtres des petites écoles soumettaient leurs élèves à une *contrainte purement extérieure*, ne leur demandant en tout et partout qu'une *obéissance passive*.

Cette discipline est très dangereuse. D'abord le principe sur lequel elle repose est faux : on vient de le rappeler. De plus elle aura pour conséquence de détruire *l'initiative* dans l'âme de l'enfant. Manquant d'une *spontanéité vigoureuse* en même temps que soumise à la *maîtrise de la volonté*, il ne saura jamais travailler par lui-même à sa perfection. Le jour

---

1. *Pensées*, section II, 151 (Édit. Brunschvicg).

2. Ces Messieurs de Port-Royal eux-mêmes n'étaient pas toujours opposés à ce sentiment naturel. On sait ce qui se passa aux monastères, au moment de l'apparition du roman de *Clélie*, tout entier consacré à l'éloge de ces vierges qui s'étaient retirées dans la solitude pour *servir aux Dieux*, et de ces *hommes admirables* dont le principal soin était d'imiter leurs vertus. L'on fit venir au désert le volume qui parlait ainsi. « Il y courut de main en main, a écrit Racine, et tous les solitaires voulurent voir l'endroit où ils étaient traités d'illustres. »

où la contrainte extérieure qui le maintient dans le droit chemin cessera, il restera inerte comme une machine désemparée, à moins que mu par de mauvais instincts qu'il se connaissait à peine, il ne se laisse entraîner, tout d'un coup, dans le désordre le plus honteux. La véritable éducation n'est-elle pas celle qui a pour but de développer toutes les énergies intellectuelles et morales déposées par Dieu dans l'âme de l'enfant? A cet effet, on le soumettra à une discipline *très précise* et *très ferme*, mais de telle sorte qu'elle le *prépare* à *pouvoir* s'en passer.

Peut-être que si les jansénistes avaient gardé leurs petites écoles, par une nouvelle inconséquence avec leurs principes, ils se fussent préoccupés de recourir à des moyens naturels pour faire l'éducation de leurs élèves. On remarque en effet que dans certaines sectes calvinistes, devenues elles aussi jansénistes, comme celle des puritains d'Écosse, d'Angleterre et d'Amérique, les éducateurs sont peu à peu arrivés à modifier, dans ce sens, leur méthode d'éducation. Du jansénisme primitif, ils n'ont conservé que la pratique d'une vie austère, un très grand mépris pour tout ce qui favorise le luxe ou le libertinage.

Conclusion. — Nous terminons notre étude sur la grâce actuelle.

Il n'est pas inopportun de jeter un coup d'œil rétrospectif, afin de dégager la méthode qui a été suivie dans le développement de ce dogme.

C'est la question pélagienne qui a amené l'Église à préciser le dogme de la grâce actuelle. Pélage prétend que la seule nature est toute-puissante pour parvenir au salut. Saint Augustin soutient que la nature ne peut absolument rien faire dans l'ordre du salut.

Cette position devait naturellement conduire les esprits à la considération de la toute première grâce, dans le dessein de préciser le point où s'arrête la nature et où commence la grâce, dans l'activité morale de l'homme. A partir de ce temps,

on peut dire que le dogme de la grâce actuelle est devenu un *dogme distinct* de la doctrine générale de la grâce.

Mais combien il reste encore indéterminé ! Il faudra toutes les controverses qui se sont succédé depuis le ve jusqu'au XVIIIe siècles, pour l'amener au degré de précision auquel nous le trouvons maintenant.

De plus, le Docteur de la grâce est, sans contredit, saint Augustin. Mais qu'on remarque bien ce qui semble avoir été le *rôle providentiel* de ce Père, dans la formation de cette doctrine. Au pélagianisme qui affirme la toute-puissance de la nature et qui conduit directement l'esprit à la négation de l'ordre surnaturel, saint Augustin oppose le démenti le plus catégorique. La nature ne peut rien dans l'ordre du salut sans une grâce toute surnaturelle ; et pourtant, à côté de l'ordre naturel, l'homme doit considérer l'ordre surnaturel. Telle a été l'œuvre doctrinale vraiment admirable de saint Augustin : affirmer l'existence de l'ordre surnaturel et l'obligation que nous avons de nous y élever, malgré l'impuissance dans laquelle nous sommes à faire quoi que ce soit par nous-mêmes, dans ce domaine.

Après cela, qu'il ait exagéré la doctrine de la prédestination, pourquoi s'en étonner ? Ce qu'il y a d'immuable ou de définitif dans la vie du dogme, n'est-ce pas seulement Notre-Seigneur Jésus-Christ, vivifiant, par son Esprit-Saint, l'Église, c'est-à-dire tous les fidèles unis aux évêques et au Souverain Pontife, et, par cette Église, *conservant, dirigeant, développant* la *pensée dogmatique,* dans une *admirable continuité,* à travers les siècles et toutes les différentes civilisations. Ce fait merveilleux, que nul historien consciencieux ne peut pas ne pas constater, est le *signe de son intervention et de sa présence* au milieu de ses disciples.

Dans cette entreprise de régénération intellectuelle et morale, le Christ se sert des hommes et des Docteurs les plus illustres. Mais leur doctrine n'a les garanties de vérité et d'immutabilité, qu'autant qu'elle est celle de l'Église et, par elle, de l'Esprit-Saint. Le reste est contingence, et fait partie de ces

infirmités humaines que le Christ supporte en ses plus grands Docteurs, parce que, s'il veut se servir des hommes, c'est pourtant sans vouloir les empêcher d'être soumis à leurs faiblesses. « *Et Dominus quidem Jesus, postquam locutus est eis, assumptus est in cælum et sedet a dextris Dei. Illi autem profecti, prædicaverunt ubique, Domino cooperante, et sermonem confirmante, sequentibus signis*[1] ». Maintenant comme à l'origine, les Apôtres s'en vont, prêchant partout la bonne nouvelle, le Seigneur étant au milieu d'eux, travaillant en eux, par eux, avec eux et confirmant par des prodiges, mais surtout par des miracles de conversion, c'est-à-dire d'acceptation pratique de leur doctrine, la vérité de leur enseignement.

Idées à développer dans la prédication ou dans l'apologétique. — 1° Montrer que la grande préoccupation de l'Église a toujours été de sauvegarder le principe de la liberté morale et d'affirmer la bonté naturelle de l'homme. Il n'est donc nullement dans l'esprit de sa doctrine de soutenir et d'encourager les pratiques jansénistes en matière d'éducation.

2° Montrer ce qu'il y a de particulièrement admirable dans le développement du dogme de la grâce actuelle. N'est-ce pas le signe de la présence du Christ dans son Église? « *Et ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem sæculi.* » MATTH., XXVIII, 20.

Ouvrages à consulter. — PALMIERI, *De gratia divina actuali*, thes. IX, X, LV, LVI.

JUNGMANN, *De gratia*, pars Ia, c. II.

BAUDIER, *De gratia*, pars Ia, c. I, a. 1, § 1 (Cours lithographiés).

SAINTE-BEUVE, *Port-Royal*, t. III, l. IV, ch. I et II.

GAILLARDIN, *Histoire du règne de Louis XIV*, t. II, ch. X, § 2.

---

1. S. MARC, XVI, 19 et 20.

CHAPITRE II

LA GRACE HABITUELLE

A celui qui fait le bien moral, l'Esprit-Saint inspire tout d'abord quelque velléité d'imiter le Christ. Si l'âme correspond à cette première intervention surnaturelle, elle reçoit un nouveau secours qui l'amène progressivement à faire l'acte salutaire de foi, d'espérance, de charité, de repentir. Enfin si l'âme continue de correspondre à la grâce de Dieu qui l'anime, cette fois l'Esprit de Notre-Seigneur intervient définitivement en elle pour s'y établir. Il s'y établit dans le sens réel de ce mot, c'est-à-dire qu'il habite dans cette âme personnellement, conjointement avec le Père et le Fils, et qu'il s'applique à y créer et à y développer ces dispositions admirables d'amour et de renoncement qui animaient la sainte âme de Jésus.

Or, de même que l'Esprit-Saint *intervenant* dans l'âme *d'une manière transitoire,* pour la préparer progressivement à l'action surnaturelle, est ce que nous appelions la *grâce actuelle :* de même ce divin Esprit *venant s'établir* personnellement dans l'âme, conjointement avec le Père et le Fils, pour y créer et pour y développer une vie semblable à celle qui existait dans le Christ, s'appelle la *grâce habituelle* ou *sanctifiante* ou *justifiante.*

Elle est dite *habituelle,* parce que cette grâce demeure en notre âme d'une manière *permanente,* tandis que la grâce actuelle ne nous est donnée que *pour le temps de l'action.* Elle est dite *sanctifiante,* parce qu'elle fait de nous des *saints,* c'est-

à-dire des hommes séparés du monde et unis à Dieu. Elle est encore appelée la *grâce justifiante,* parce que l'âme qui est dans cet état se trouve être comme Dieu veut qu'elle soit, en conformité avec le droit, *juste*. C'est que la volonté de Dieu, à l'égard de l'homme, est qu'il vive dans un rapport de familiarité tout spécial avec son Créateur.

Le fait d'où résulte l'établissement de la grâce dans l'âme d'une manière permanente, prend le nom de *justification,* de *sanctification* ou d'*établissement* de la grâce dans l'âme, selon qu'on désigne la grâce du nom de *grâce justifiante* ou de *grâce sanctifiante* ou de *grâce habituelle*.

Nous emploierons plutôt les expressions de *justification* et de *grâce justifiante* comme étant plus conformes à l'histoire : nous laisserons à ce chapitre II le titre général de *grâce habituelle,* ce mot étant plus conforme aux traditions de l'enseignement théologique.

Ce second chapitre comprendra donc deux articles. Le premier traitera de la *justification*. L'objet du second sera la *grâce justifiante*.

ARTICLE I

La Justification.

Description générale de la justification. — L'Esprit-Saint prenant possession de l'âme et s'y établissant personnellement pour y créer et pour y développer une similitude de vie et, dirons-nous bientôt, une identité de vie avec celle du Christ, telle est la grâce justifiante ou l'état de justice. Le fait de cette transformation merveilleuse par lequel nous passons de l'état de péché à l'état de justice, s'appelle la justification.

Aussi la justification est-elle définie : *Translatio a statu peccati in statum justitiæ*[1].

---

1. Denz., 678 : « *Quibus verbis justificationis impii descriptio insinuatur,*

Afin de pénétrer plus avant dans la nature intime de ce fait par lequel de pécheur, l'homme devient juste, il importe d'en rechercher les différentes causes. Il suffit d'ailleurs, pour atteindre ce résultat, de commenter la doctrine du concile de Trente.

Toutes les opérations surnaturelles qui s'accomplissent dans le monde ne sauraient avoir d'autre fin que la *gloire de Dieu,* procurée par la *glorification du Christ-Rédempteur,* obtenue elle-même par la *vie éternelle de l'homme,* qui consiste dans la possession de la Très Sainte Trinité, par la contemplation et par l'amour. Aussi la *fin* ou la *cause finale* de la justification est-elle la *vie éternelle de l'homme, la glorification du Christ-Rédempteur* et *la gloire de Dieu*[1].

C'est par *pur amour* et sans que rien ne lui en fasse un devoir que Dieu rend à l'homme la justice qu'il a perdue par le péché : aussi la *cause efficiente* de la justification est-elle la *miséricordieuse bonté* de Dieu[2].

Dieu, tout bon qu'il est, ne pourrait pourtant pas rétablir l'homme dans l'état de justice, sans exiger de sa part une *réparation.* Cette réparation a été obtenue par la *mort sanglante* du Christ, Verbe incarné. Ainsi la justification de l'homme est le *prix* du sang du Christ, le *mérite* de sa passion. C'est pourquoi la *cause méritoire* de notre justification n'est autre que *Jésus-Christ lui-même*[3].

---

ut sit translatio ab eo statu, in quo homo nascitur filius primi Adæ, in statum gratiæ et adoptionis filiorum Dei per secundum Adam Jesum Christum, Salvatorem nostrum; quæ quidem translatio post Evangelium promulgatum sine lavacro regenerationis, aut ejus voto, fieri non potest, sicut scriptum est : Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei. »

1. Denz., 681 : « *Hujus justificationis causæ sunt, fin alis quidem gloria Dei et Christi, ac vita æterna.* »

2. *Ibid.* : « *Efficiens vero misericors Deus qui gratuito abluit et sanctificat, signans et ungens Spiritu promissionis Sancto.* »

3. *Ibid.* : « *Meritoria autem, dilectissimus Unigenitus suus, Dominus noster Jesus Christus, qui cum essemus inimici, propter nimiam charitatem,*

Pour que cette justification nous soit conférée, le Christ a établi, comme *moyen ordinaire*, le *sacrement de Baptême*, que l'on appelle pour cette raison la *cause instrumentale* de la justification[1].

Enfin, ce qui nous rend justes ou le *terme* de cette action surnaturelle qu'on appelle la justification, consiste dans un *perfectionnement réel* de notre âme et non pas dans l'imputation de la sainteté ou de la justice du Christ, ainsi que l'enseignent les protestants. Ce *terme* de la justification, qui est la grâce justifiante, consiste dans *l'Esprit-Saint lui-même* et dans la *création de cette vie merveilleuse* qu'il a produite dans l'âme et qu'il veut y développer de plus en plus, jusqu'à ce qu'elle arrive à la consommation de la gloire. Il succède à un *état de pécheur* qui disparaît non pas seulement moralement, ainsi que l'enseignent encore les protestants, mais réellement, de sorte que, par suite de la justification, l'âme est vraiment devenue de *l'état de péché* à *l'état de justice*. Cet état de justice est ce que la théologie scolastique, conformément à ses principes de philosophie aristotélicienne, appelle la *cause formelle* de la justification[2].

Telle est la description générale de la justification que nous allons maintenant étudier plus en détail et en l'opposant à la doctrine des protestants. Il ne faut pas oublier que la justification, chez un adulte, est la conséquence d'une préparation plus ou moins longue, accomplie avec le secours de la grâce actuelle. Aussi, avant de traiter de la *nature de la justifica-*

---

qua dilexit nos, sua sanctissima passione in ligno crucis nobis justificationem meruit et pro nobis Deo Patri satisfecit. »

1. Denz., 681 : « *Instrumentalis item sacramentum Baptismi, quod est sacramentum fidei, sine qua nulli unquam contigit justificatio.* »

2. *Ibid.* « *Demum unica formalis causa est justitia Dei, non qua ipse justus est, sed qua nos justos facit, qua videlicet ab eo donati, renovamur spiritu mentis nostræ et non modo reputamur, sed vere et justi nominamur et sumus, justitiam in nobis recipientes, unusquisque suam secundum mensuram, quam Spiritus Sanctus partitur singulis prout vult et secundum propriam cujusque dispositionem et cooperationem.* »

tion, faudra-t-il considérer *les dispositions requises à la justification.* Il sera bon d'examiner, en troisième lieu, *quelques-uns des caractères de la justification.* D'où la division de cette étude.

§ I

DISPOSITIONS REQUISES A LA JUSTIFICATION

État de la question. — Il est important de bien remarquer, au commencement de cette leçon, que Dieu ne justifie pas l'homme sans qu'il exige de lui une certaine coopération : « *Spiritus Sanctus,* dit le concile de Trente, [justitiam] *partitur singulis prout vult et secundum propriam cujusque dispositionem et cooperationem.* »

Il ne saurait en être autrement. De même que dans l'ancienne loi le sang du pécheur n'était purifié que dans la mesure où il était moralement uni au sang très pur de la victime et qu'il était censé répandu avec celui-ci devant la face de Dieu : de même, dans la nouvelle loi, le sang de tout homme pécheur ne peut être purifié qu'autant qu'il est moralement uni au sang très pur du Christ et qu'il est censé répandu avec celui-ci devant la face de Dieu.

Aussi, le prix ou le mérite du sang du Christ qui est la grâce justifiante, obtenu une fois pour tout homme en général, reste nécessairement en suspens jusqu'à ce que chaque individu ait manifesté, par une coopération effective, qu'il offre sa vie en sacrifice avec celle que le Christ a offerte sur la croix, ou bien, selon l'expression évangélique si expressive, jusqu'à ce qu'il ait commencé à porter sa croix à la suite du Christ.

Chaque individu, parvenu à l'âge adulte, doit donc se préparer, avec le secours de la seule grâce actuelle, à recevoir la grâce de la justification. Cette grâce actuelle deviendra de plus en plus instante, à mesure qu'il y correspondra davantage, en coopérant de toutes ses forces, avec l'Esprit du Christ, à l'œuvre de sa rénovation intérieure. Enfin, lorsqu'il s'en

sera rendu digne, il recevra la grâce justifiante elle-même.

Mais il faut bien considérer que cette grâce justifiante ne le dispense pas de continuer ses efforts. Pour demeurer et pour se développer toujours de plus en plus dans l'homme, elle exige le concours de toutes ses forces naturelles. La perfection, dans la vie surnaturelle, est proportionnée au perfectionnement dans la vie morale, en sorte que l'homme qui est en état de grâce doit faire, de son côté, tout ce qu'il lui est possible de faire. Ne pas avancer dans la marche du développement de la vie chrétienne, c'est toujours reculer.

Cette doctrine de l'Église sur la coopération à la grâce montre, de la manière la plus saisissante, qu'il appartient à chacun d'entre nous de terminer en lui l'œuvre de la Rédemption du Christ. Elle fait voir combien la pénitence est une vertu essentielle du christianisme et tout le prix de la souffrance chrétienne. Elle est une réponse aux objections de ceux qui affirment que la doctrine de la grâce est contraire au vrai progrès, puisqu'elle pose en principe que la grâce se développe dans l'homme à proportion des efforts qu'il fait.

Pour le moment, nous n'avons pas à considérer la coopération à la grâce justifiante, mais seulement la coopération à la grâce actuelle chez celui qui est en voie de conversion. Il nous faut établir quelles sont les dispositions surnaturelles auxquelles le pécheur devra être parvenu, avec le concours de la grâce actuelle, pour être jugé digne de la justification.

Or la théologie enseigne que la *justification présuppose la foi*. La foi ne saurait exister sans avoir un objet plus ou moins déterminé. Aussi l'on ajoute qu'*il faut croire, d'une manière explicite, à quelques vérités révélées et, d'une manière implicite, à toute révélation*. Ce n'est pas tout : la justification présuppose encore *certaines dispositions surnaturelles qui sont principalement la pénitence, l'espérance et un commencement d'amour de Dieu*, ce que le concile de Trente appelle : *Fides quæ per charitatem operatur*. Par suite, on ne saurait admettre la théorie protestante de la justifica-

tion, d'après laquelle la *foi justifiante ne serait qu'une simple adhésion de l'intelligence à la miséricorde de Dieu, manifestée en Jésus-Christ, notre Sauveur.*"

I

La justification présuppose la vraie foi.

La notion de la foi d'après la doctrine de l'Église. — Si l'on veut se faire une juste idée de la foi, il est bon de partir de l'ancien concept de science.

Quelqu'un énonce un jugement devant moi sur telle ou telle réalité. Si ce jugement me paraît évident, d'une évidence absolue, j'accepte ce jugement. Cette acceptation de mon esprit, motivée par l'évidence absolue du jugement d'autrui, est un acte de science : c'est la *science*. Si ce jugement prononcé par autrui, ne me paraît pas évident d'une évidence absolue, ou bien je suis dans le doute, ou bien, considérant que celui qui énonce ce jugement a toutes les dispositions d'esprit et de cœur pour ne pas se tromper et pour ne pas me tromper, j'adhère néanmoins, sans aucune crainte d'erreur, au jugement que je viens d'entendre et, dans ce cas, l'adhésion ferme de mon esprit n'est pas la science, mais ce qu'on appelle la *croyance* ou la *foi*.

Qu'on remarque bien la différence entre la science et la foi. La science est déterminée par l'évidence absolue et elle est une adhésion irrésistible de l'intelligence; mise en face de l'évidence absolue, l'intelligence ne peut pas ne pas donner son assentiment. La foi n'est pas totalement déterminée par l'évidence absolue du jugement qui lui est soumis, puisque cette vérité paraît seulement convenable. Il faut donc qu'un autre motif intervienne pour expliquer cette adhésion ferme de l'esprit qu'on a appelée la croyance ou la foi. Ce motif, a-t-on dit, c'est cette considération que celui qui rapporte le jugement a toutes les qualités d'esprit et de cœur pour ne pas se tromper et pour ne pas me tromper, en un mot qu'il

fait autorité. Mais ce motif suffit-il pour expliquer la fermeté de l'acte de foi ? Il suffirait assurément s'il était évident que celui qui parle fait autorité. Seulement une telle évidence n'est jamais absolue, lorsqu'il s'agit des hommes. Aussi, pour expliquer la fermeté de l'acte de foi, il faut encore faire appel à des dispositions subjectives propres à celui qui croit. La simple croyance ou la foi humaine s'explique donc par trois motifs : la *convenance* de la vérité soumise, l'*autorité* de celui qui présente cette vérité, les *dispositions subjectives* propres à celui qui croit.

En est-il de même de la foi divine ? Cette foi a pour objet une vérité non évidente mais convenable : elle ne suffit donc pas, par elle seule, pour expliquer la foi. Cette vérité est présentée à l'homme par Dieu ; elle s'appuie sur l'autorité de Dieu. Il est évident, d'une évidence absolue, que Dieu fait autorité. Dès lors, il semble que le seul fait qu'une vérité nous est soumise, au nom de l'autorité de Dieu, doive motiver cette adhésion ferme de l'esprit, dans laquelle consiste la foi[1]. Quelques-uns l'ont pensé. C'est à tort. Que Dieu ne puisse ni se tromper ni nous tromper, en un mot que Dieu fasse autorité, cela est bien évident et d'une évidence absolue. Mais ce qui ne saurait l'être au même degré, du moins en certains cas, c'est que la vérité soumise à l'esprit de l'homme

1. L'Église n'indique-t-elle pas, dira-t-on, quelle est la vérité révélée de Dieu ? Assurément. Mais auparavant il faut que le sujet qui est amené progressivement à la foi, croie à l'autorité de l'Église, qu'il croie en d'autres termes à cette vérité que l'Église a mission de déterminer ce qui est révélé de Dieu. Il ne sera amené à cette profession de foi, du moins s'il parcourt toutes les étapes de la route qui conduit à la foi, que lorsqu'il aura terminé plusieurs séries d'études successives. Tout d'abord il aura dû reconnaître que le fait religieux qu'est le christianisme ayant pris forme dans le catholicisme est le fait religieux par excellence, celui qui s'impose à l'admiration et à l'étude de quiconque admet la nécessité d'un Dieu personnel et sent en lui que la religion est nécessaire à l'homme. Cette première conclusion aura pu être le résultat d'un travail de simple psychologie historique, et de pure réflexion personnelle. Le sujet que nous considérons reconnaîtra peut-être ensuite que ce fait a été, de la part de Dieu, l'objet d'une providence toute particulière, et peut-être aussi, sous l'influence de

vienne de Dieu. La foi divine ne peut donc pas être motivée par l'existence toute relative du jugement considéré. Pour qu'elle le soit entièrement par l'évidence de l'autorité de celui qui parle, elle doit encore s'inspirer de certaines dispositions subjectives, d'ordre principalement surnaturel, propres à celui qui adhère. Comme la foi humaine, la foi divine ne trouve une explication complète que dans l'intervention de trois motifs :

---

ce motif voudra-t-il faire partie de ce fait. Ce sera pratiquement le résultat d'une première grâce de foi. Peut-on admettre que la seule recherche scientifique puisse également y conduire? Un grand nombre de théologiens ne le pensent pas.

Convaincu que le fait religieux qu'est le christianisme ayant pris forme dans le catholicisme a été et demeure dirigé par Dieu, et désireux de faire partie de ce fait, il se mettra à l'étudier plus en détail. Il découvrira, en particulier, qu'il existe dans ce fait une autorité doctrinale chargée de définir ce que Dieu ordonne à tout fidèle de croire, ce qu'on appelle en particulier l'Église enseignante. Finalement il acceptera ce fait religieux et il fera profession d'appartenir à l'Église.

Il est assurément très difficile de découvrir l'ordre ou la loi du mouvement religieux qui vient de s'accomplir dans cet individu. Cependant, si nous savons recourir à ce que nous connaissons de l'économie de la vie surnaturelle, peut-être aurons-nous quelques chances de l'expliquer avec exactitude. Persuadé que le fait religieux qu'il examine a été et demeure dirigé par Dieu et désireux d'en faire partie, le sujet que nous considérons s'est mis à l'étude avec acharnement. La persuasion et le désir que nous avons constatés en lui et dans lesquels nous avons affirmé nettement que nous voyions déjà l'effet de la primière grâce de foi, sont allés en s'affirmant davantage. La grâce de foi est devenue elle-même de plus en plus instante. Un jour, il a admis intérieurement et extérieurement tout le fait religieux, c'est-à-dire qu'il a reconnu que tout ce fait religieux était vraiment dirigé par Dieu. Du même coup, il a cru et il a admis l'autorité de Dieu, ou bien il a admis l'autorité de Dieu et il a cru.

S'ensuit-il qu'il admette tous nos dogmes ? Implicitement oui : explicitement non.

Il lui reste à examiner par l'histoire des Conciles ce que l'Église a défini, à se faire un compte exact de l'objet strictement et rigoureusement défini sous les formules et les termes employés par les Pères de chacune des grandes assemblées conciliaires,

Ce rapide exposé permettra de se rendre compte qu'il ne suffit pas d'admettre qu'il existe un Dieu infini et donc d'une véracité qui ne saurait être mise en doute, pour que l'on soit obligé d'admettre nos dogmes. Pour en venir à cette conclusion il y a toute une série d'étapes à parcourir, théoriquement du moins, car le plus souvent, la grâce fera qu'on les franchira toutes dans un même mouvement de foi.

la *convenance* de la vérité soumise, l'*autorité de Dieu* qui fait connaître cette vérité, des *dispositions subjectives* d'ordre principalement surnaturel, propres à celui qui croit[1].

Telle est la foi dont il va être question dans cette étude. Nous disons qu'elle est une disposition requise à la justification.

Remarquons toutefois que la foi requise à la justification n'est pas nécessairement la foi demeurant dans l'âme, d'une manière permanente, ou la vertu de foi : c'est l'acte de foi. Mais réduite à ces proportions, la foi est requise de la manière la plus stricte. Elle est nécessaire, d'une *nécessité de moyen absolue*, pour parvenir à la justification. Cette doctrine a été définie par le concile de Trente[2].

On voit suffisamment par cette explication en quoi consiste la doctrine de l'Église. Il nous faut maintenant en rechercher les fondements dans la *Sainte Écriture*, dans la *Tradition des Pères*, dans la *Théologie scolastique*.

La Sainte Écriture. — Que la foi en Dieu ait été nécessaire pour être sauvé, c'est bien une doctrine générale de l'Ancien Testament. L'objet principal de cette foi, c'est l'existence de Dieu, la certitude de sa parole, la fidélité de sa promesse[3]. De même, d'après l'enseignement des Synoptiques,

---

1. La foi, devenue la vertu de foi, est définie : *Virtus supernaturalis quâ inclinamur ad firmiter assentiendum veritatibus divinis, non ex intrinsecâ evidentia veritatis, sed et motivo auctoritatis Dei revelantis.*

L'objet matériel de cette vertu, ajoutent les commentateurs de saint Thomas, c'est *veritates revelatæ.*

L'objet formel *quod*, c'est *veritates revelatæ ut obscuræ ideoque transcendentes aliquo modo.*

L'objet formel *quo subjective*, c'est *auctoritas Dei revelantis.*

L'objet formel *quo objective*, c'est *lumen fidei scilicet fides supernaturalis.*

2. Denz., 680 : « *Disponuntur autem ad ipsam justitiam, dum excitati divina gratia et adjuti, fidem ex auditu concipientes, libere moventur in Deum, credentes vera esse quæ divinitus revelata et promissa sunt...* »

3. *Num.*, xxiii. 19. — *Ps.* xiv, 1 ; liii, 1. — Isaïe, vii, 9 ; lxv, 16.

la foi est une disposition préalable qu'il faut posséder pour entrer dans le royaume de Dieu. L'objet de cette foi est le même que celui de la foi de l'Ancien Testament. Il a été augmenté cependant d'une donnée importante. Il faut croire que ce que Dieu avait annoncé à l'avance par les prophètes, ce que la foi attendait, il l'a donné en Jésus-Christ[1].

Cette doctrine est aussi celle de l'Évangile selon saint Jean. Pour avoir part à la vie éternelle, il faut croire que Jésus est le Christ, Fils de Dieu, Celui qui devait venir en ce monde[2].

Saint Paul développe cet enseignement dans presque toutes ses épîtres[3]. Il est dit dans l'épître aux Hébreux que Dieu ne vient à l'homme pour le récompenser et, à plus forte raison, pour s'établir en lui, d'une manière définitive et permanente, que s'il a la foi[4].

Il faut pourtant remarquer qu'il n'y a dans l'Écriture aucune distinction entre la vertu de foi et l'acte de foi; il est seulement dit que la foi est nécessaire à qui veut se rendre Dieu favorable, car sans la foi il est impossible de plaire à Dieu.

La Tradition des Pères. — Cette doctrine a été enseignée dans le même sens par les Pères. Il n'y a pas de justification possible sans la foi, écrit saint Clément. Si Abraham a été béni, c'est parce qu'il a accompli, par la foi, la justice et la vérité[5].

---

1. S. Marc, i, 15; xvi, 16. — S. Luc, xviii, 8; xxiv, 25-28.
2. S. Jean, xi, 25-27.
3. *Rom.*, iii, 22-25; ix, 30-33. — *Eph.*, iii, 8-12.
4. *Hebr.*, xi, 5 et 6.
5. *I Clement. ad Corinth.*, xxxii, 3, 4 : « Tous [les Saints de l'Ancienne Alliance] n'ont obtenu gloire et magnificence, ni par eux-mêmes, ni par leurs œuvres, ni par leurs bonnes actions, mais par la volonté de Dieu. Nous aussi, appelés dans le Christ Jésus par la même volonté, διὰ θελήματος αὐτοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ κληθέντες, nous ne sommes justifiés ni par nous-mêmes, ou notre sagesse, ou notre intelligence, ou notre piété, ou par nos œuvres qui procèdent de la sainteté de notre cœur, mais par la foi en laquelle Dieu, dès le commencement, a justifié tous les hommes, ἀλλὰ διὰ τῆς πίστεως, δι' ἧς πάντας τοὺς ἀπ' αἰῶνος ὁ παντοκράτωρ θεὸς ἐδικαίωσεν... » xxxi, 2 : « Par la grâce de qui Abraham notre père a-t-il été

Pour posséder la vie du Christ en soi et être ainsi rendu χριστοφόρος ou θεοφόρος, écrit saint Ignace d'Antioche, il faut croire et aimer[1]. La doctrine de saint Irénée n'est pas moins expressive. En mourant sur la croix, le Christ a vaincu le démon, nous a réconciliés avec Dieu, a restauré en nous l'image de Dieu, nous a mérité la vie éternelle et la dignité de fils de Dieu. Mais pour avoir part à cette vie, il faut croire en Jésus-Christ, car, par cette foi seulement, les patriarches et les justes de l'Ancien Testament ont pu être sauvés[2]. La justification présuppose la foi : c'est la doctrine de toute la tradition chrétienne. Cette foi, nous aurons l'occasion de le montrer tout à l'heure, n'est pas une simple adhésion de l'intelligence, une foi purement spéculative, mais c'est une foi accompagnée d'une disposition intérieure de pénitence et de charité, qui se manifeste dans l'observation des préceptes.

La Théologie scolastique. — Plus tard les théologiens dis-

béni? N'est-ce pas parce qu'il a accompli par la foi, la justice et la vérité? » Ce second texte donne le sens exact du premier. On ne peut être justifié que si l'on croit, mais d'une foi agissante. Nos œuvres, si parfaites qu'elles soient, si elles ne sont pas inspirées par la foi n'ont aucune vertu pour la justification.

1. *Ad. Ephes.*, XIV, 1 : « Rien ne vous sera caché si vous gardez parfaitement la foi et l'amour en Jésus-Christ qui sont le commencement et la fin de la vie. La foi qui est le commencement et l'amour qui est la fin, ἀρχὴ μὲν πίστις, τέλος δὲ ἀγάπη, ces deux choses unies ensemble sont Dieu même; toutes les autres en découlent pour la bonne conduite. Quiconque professe la foi, ne pèche pas, et quiconque conserve la charité, ne hait point. οὐδεὶς πίστιν ἐπαγγελλόμενος ἁμαρτάνει, οὐδὲ ἀγάπην κεκτημένος μισεῖ. » Interpréter ce texte dans le sens que Luther ou Calvin donnent à la foi justifiante, serait commettre la plus singulière méprise. Ce que saint Ignace d'Antioche entend dire, c'est que celui qui agit avec la foi ne peut faire que des œuvres de foi, ainsi que le saint évêque le déclare expressément au chap. VIII de la même épître.

2. *Hær.*, l. IV, VI, 5 : « Voilà pourquoi le Père a révélé le Fils, afin qu'en lui il se manifeste à tous et aussi afin que ceux qui croient en lui et qui par conséquent sont justes, ils les reçoivent dans l'incorruptibilité et l'éternel repos. Mais croire en lui, c'est faire sa volonté, *credere autem ei est facere ejus voluntem*. Ceux qui ne croient pas et qui par suite fuient la lumière que le Christ donne au monde, il les enfermera, avec raison, dans les ténèbres qu'ils auront eux-mêmes choisies pour leur héritage. »

tinguèrent entre l'acte de foi et la vertu de foi, parce qu'on s'était mis à concevoir la vie de la grâce à la manière selon laquelle on concevait la vie naturelle. L'âme est une substance qui agit par le moyen de facultés qui puisent en elle leur activité. Si la vie de la grâce est l'analogue de la vie naturelle, il ne saurait y avoir de facultés surnaturelles avant l'établissement de la substance de la grâce qui se fait par la justification. Aussi, la foi requise avant la justification n'est pas la faculté ou la vertu de foi, mais seulement la foi actuelle [1].

Quoi qu'il en soit de ces distinctions, l'Église s'est seulement prononcée dans le sens traditionnel de la foi exigée pour la justification.

II

Il faut croire, d'une manière explicite, à quelques vérités révélées, et, d'une manière implicite, à toute révélation.

Il faut croire, d'une manière explicite, à quelques vérités révélées. — D'après ce qui précède, il suit que, pour être justifié, il faut croire : mais à quoi faut-il croire? Tel est l'objet de cette leçon.

Voici l'enseignement admis sur ce point. Avant de recevoir le Baptême, l'adulte doit croire à l'ensemble des vérités contenues dans le symbole. La foi aux vérités du symbole est nécessaire, *de nécessité de précepte,* c'est-à-dire de nécessité telle que si quelqu'un recevait le Baptême sans avoir cette foi, à moins que de très sérieuses raisons ne lui permettent d'agir ainsi, il commettrait une faute grave. Elle n'est pas nécessaire *de nécessité de moyen,* c'est-à-dire de nécessité telle que le seul fait de ne pas avoir cette foi, soit un obstacle à la validité du sacrement [2].

---

1. Suarez, par exemple, pose ainsi le problème de la foi justifiante. « *Hæc quæstio, de actuali fide movetur, nam in habituali locum non habet, cum realis justificatio semper sit necessaria; et ideo de solis etiam adultis quæstio tractatur.* » *De Fide,* Disp. XII, sect. II.

2. Voici les formules très précises que la théologie traditionnelle emploie pour

Or quelles sont les vérités que l'adulte est obligé de croire, *de nécessité de moyen,* pour être justifié ?

Sous l'Ancienne Loi, pour être justifié, il était nécessaire, *de nécessité de moyen,* de croire en l'existence de Dieu et en la certitude de sa parole. Par suite il fallait croire en la fidélité de sa promesse, promesse de récompenser les justes et de punir les méchants et, peu à peu, à mesure que l'on avance dans l'histoire d'Israël, promesse de donner un Roi qui viendra établir le royaume de Dieu sur la terre.

Sous la Nouvelle Loi, il faut de plus croire que ce que Dieu avait promis dans l'Ancien Testament, il l'a donné en Jésus-Christ, Dieu fait homme, Verbe du Père et Principe de l'Esprit-Saint, auteur de toute sainteté dans les âmes. Autrement dit, pour être justifié, dans le Nouveau Testament, il faut, de *nécessité de moyen,* croire au mystère d'un Dieu créateur et rémunérateur, en celui de l'Incarnation et en celui de la Trinité.

Ici commence la controverse entre *thomistes* et *suaréziens.* Un moyen peut être nécessaire ou *absolument* ou *relativement.* En termes plus théologiques, il faut distinguer entre la *nécessité de moyen absolue* et la *nécessité de moyen relative.* Sous la première nécessité tombent les moyens qui ne peuvent être suppléés par un autre comme, par exemple, la contrition pour obtenir le pardon des péchés commis après le Baptême. Sous la seconde nécessité, tombent les moyens qui peuvent être suppléés par un autre comme, par exemple,

---

exprimer cette doctrine. Si l'on se place au point de vue du salut, on dira : *Illud est necessarium necessitate medii, quod est necessarium quatenus medium, cujusque proinde omissio etiam inculpabilis obstat saluti. Illud est necessarium necessitate præcepti, quod est necessarium tantum quia præcipitur, cujusque proinde omissio inculpabilis non obstat saluti.* On fait ensuite remarquer que la nécessité de moyen est double. Elle est dite être *in re, si actus præscriptus ita sit necessarius ut per alium actum suppleri non possit.* Elle est dite être *in re vel in voto, si adstante involuntario impedimento, actus præscriptus suppleri possit per alium actum, sed cum voto* (*cum voluntate saltem implicita*) *eliciendi actum præscriptum, cessante impedimento.*

l'absolution du prêtre, qui peut être suppléée par la contrition parfaite. Dans ce cas on dit que la contrition contient implicitement le désir de recevoir l'absolution. Ainsi le moyen relatif contient implicitement, en désir, *in voto,* le moyen absolu.

Or, pour être justifié, quelle est la foi nécessaire *de moyen absolue?*

S'il s'agit d'un pays où l'Évangile n'a pas été enseigné, on convient généralement que la foi requise de nécessité de moyen absolue se réduit à la foi en un Dieu créateur et rémunérateur. Il suffit donc que l'infidèle soit amené à croire *explicitement* en l'existence d'un Dieu qui punit le mal et qui récompense la vertu pour qu'il puisse recevoir la grâce de la justification, s'il réalise par ailleurs les autres conditions requises. Cette foi, dit-on, contient *implicitement* ou *in voto* la foi au Christ-Rédempteur.

Mais s'il s'agit d'un pays où la vraie foi a été suffisamment enseignée, que faut-il penser?

Les thomistes prétendent que, pour être justifié, il faut croire, *d'une nécessité de moyen absolue,* en *l'existence d'un Dieu créateur et rémunérateur,* en *l'Incarnation* et en *la Trinité.* Ils ajoutent que cette foi doit être explicite, bien qu'elle puisse demeurer générale, du moins chez le commun des simples fidèles[1].

1. Cf. Saint Thomas, *Quæst. disput. de veritate,* q. XIV, art. 11 : « *R. d. quod implicitum proprie dicitur esse illud in quo quasi in uno multa continentur; explicitum autem in quo unumquodque ipsorum in se consideratur. Et transferuntur hæc nomina a corporalibus ad spiritualia. Unde quando aliqua multa virtute continentur in aliquo uno, dicuntur esse in illo implicite, sicut conclusiones in principiis; explicite autem in aliquo continetur quod in eo actu existit: unde ille qui cognoscit aliqua principia universalia, habet implicitam cognitionem de omnibus conclusionibus particularibus; qui autem conclusiones actu considerat, dicitur ea explicite cognoscere; unde et explicite dicimur aliqua credere, quando eis actu cogitatis adhæremus; implicite vero quando adhæremus quibusdam, in quibus sicut in principiis universalibus ista continentur; sicut qui credit fidem Ecclesiæ veram esse, in hoc quasi implicite credit singula quæ sub fide Ecclesiæ continentur.*

Sciendum est autem quod aliquid est in fide ad quod omnes et omni tem-

Mais cette opinion est de moins en moins reçue. En certains cas, écrit Suarez, comme serait celui d'un individu

pore explicite credendum tenentur; quædam vero sunt in ea, quæ omni tempore sunt explicite credenda, sed non ab omnibus; quædam vero ab omnibus sed non omni tempore; quædam vero nec ab omnibus nec omni tempore. Quod enim oporteat aliquid explicite credi ab omni fideli, ex hoc apparet quod acceptio fidei se habet in nobis respectu ultimæ perfectionis, sicut acceptio discipuli de his quæ sibi primo a magistro traduntur, per quæ in anteriora dirigitur. Non autem posset dirigi nisi actu aliqua consideraret. Unde oportet quod discipulus aliquid actualiter considerandum accipiat, et similiter oportet quod fidelis quilibet aliquid explicite credat. Et hæc sunt duo quæ Apostolus dicit (*Hebr.*, XI, 6) : « *Accedentem ad Deum oportet credere quia est et inquirentibus se remunerator sit* ». *Unde quilibet tenetur explicite credere et omni tempore Deum esse et habere providentiam de rebus humanis. Non est autem possibile ut aliquis, in statu viæ, explicite cognoscat omnem illam scientiam quam Deus habet, in qua nostra beatitudo consistit; licet possibile sit aliquem in statu vitæ explicite cognoscere omnia illa quæ proponuntur humano generi in hoc statu ut rudimenta quædam quibus se in finem dirigat; et talis dicitur habere perfectam fidem quantum ad explicationem. Sed hæc perfectio non est omnium : unde et gradus in Ecclesia constituuntur, ut quidam aliis præponantur ad erudiendum in fide. Unde non tenentur omnes explicite credere omnia quæ sunt fidei, sed solum illi qui eruditores fidei instituuntur, sicut sunt prælati et habentes curam animarum. Nec tamen isti secundum omne tempus tenentur omnia et explicite credere. Sicut enim est profectus unius hominis in fide per successionem temporum, ita et totius humani generis : unde dicit Gregorius* (*Homil. XVI, in Ezech.*) : « *Per successiones temporum crevit divinæ cognitionis augmentum.* » *Plenitudo autem temporis, quasi perfectio ætatis humani generis est in tempore gratiæ : unde in hoc tempore majores omnia quæ sunt fidei, explicite credere tenentur. Sed temporibus legis, et Prophetarum majores non tenebantur ad credendum omnia explicite; plura autem explicite credebantur post tempus legis et Prophetarum quam ante. In statu igitur ante peccatum non tenebantur explicite credere ea quæ sunt de Redemptore, quia adhuc necessitas Redemptoris non erat; implicite tamen hæc credebant in divina providentia, in quantum scilicet Deum credebant diligentius se provisurum in omnibus necessariis ad salutem. Sed ante peccatum et post necessarium fuit a majoribus explicitam fidem de Trinitate haberi, non autem a minoribus post peccatum usque ad tempus gratiæ; ante peccatum enim forte talis distinctio non fuisset, ut quidam per alios erudirentur de fide. Et similiter post peccatum usque ad tempus gratiæ, majores tenebantur habere fidem de Redemptore explicite, minores vero implicite, vel in fide Patriarcharum et Prophetarum, vel in divina Providentia; tempore vero gratiæ, omnes majores et minores de Trinitate et de Redemptore tenentur explicitam fidem habere; non tamen omnia credibilia circa Trinitatem vel Redemptorem minores*

qui aurait passé sa vie dans un milieu irréligieux et qui se trouverait à l'article de la mort, la foi nécessaire, de nécessité de moyen absolue, pour la justification, se réduit à la foi en un Dieu créateur et rémunérateur. Il lui suffit de croire *explicitement* qu'il y a un Dieu qui récompense le bien et qui punit le mal, qu'il y a un « bon Dieu » devant le tribunal duquel il va comparaître pour rendre compte de sa vie. Cette foi contient, de façon *suffisamment implicite* ou bien *in voto*, la foi au Christ-Rédempteur[1].

---

explicite credere tenentur, sed soli majores. Minores autem tenentur explicite credere generales articulos ut Deum esse trinum et unum, Filium Dei esse incarnatum et mortuum et resurrexisse et alia hujusmodi, de quibus Ecclesia festa facit. »

Cette doctrine amène saint Thomas à se demander comment une telle obligation peut exister à l'égard de ceux qui sont mis en quelque façon dans l'impossibilité d'être instruits sur les mystères de la Trinité et de l'Incarnation.

Voici la réponse qu'il fait à cette difficulté : « *Ad primum ergo dicendum quod non sequitur inconveniens, posito quod quilibet teneatur aliquid explicite credere, si in silvis vel inter bruta animalia nutriatur : hoc enim ad divinam Providentiam pertinet ut cuilibet provideat de necessariis ad salutem, dummodo ex parte ejus non impediatur. Si enim aliquis taliter nutritus, ductum naturalis rationis sequeretur in appetitu boni, et fuga mali, certissime est tenendum quod ei Deus vel per internam inspirationem revelaret ea quæ sunt ad credendum necessaria, vel aliquam fidei prædicatorem ad eum dirigeret, sicut misit Petrum ad Cornelium* (*Act.*, x). »

1. Suarez, *De Fide*, Disp. XII, sect. ii, 11 : « *Dico ergo primo non esse tam necessariam hoc tempore fidem explicitam Christi, ut sine illa in re ipsa obtenta, nullus possit justificari. In hac assertione conveniunt auctores secundæ et tertiæ sententiæ. Probo autem illam hoc modo, quia potest nunc aliquis pro aliquo tempore habere veram, supernaturalem et explicitam fidem Dei sine fide explicita Christi, imo cum ignorantia invincibili ejus; ergo potest cum illa fide sola justificari. Antecedens probatur primo in illo casu de puero educato in sylvis, aut inter infideles, præsertim non errantes in cognitione veri Dei; nam si ille cum perveniat ad usum rationis faciat quod in se est, illuminabitur; et cum non habuerit prædicationem Christi, sicut illam acciperet in simili casu ante Christi adventum. Respondent eum, qui nunc facit quod in se est, in quocumque eventu accipere illuminationem statim per quam possit explicite in Christum credere, quia vel hoc est privilegium hujus legis, vel certe est consequenter necessarium, juxta institutionem ejus. Sed hoc imprimis non dicitur cum sufficienti fundamento, quia est nimis miraculosum et extraordinarium, neque potest ostendi ubi Deus tantam gratiam promiserit, neque etiam necessitas sufficientur ostenditer, ut*

Cette solution, chacun le comprend, a des conséquences pratiques d'une très grande importance, soit qu'il s'agisse d'administrer le Baptême à un infidèle moribond, soit qu'il s'agisse de donner l'absolution à un pécheur ignorant, qui serait en danger prochain de mort. Car il est bien évident que si la foi est nécessaire *de nécessité de moyen*, pour que l'infidèle ou le pécheur parvienne à la justification, il en résulte que le ministre du sacrement est mis dans l'obligation grave d'instruire ceux qu'il est chargé d'amener au salut.

La doctrine de Suarez a, de plus, un intérêt spéculatif assez appréciable. Elle montre que la foi demandée aux premiers Israélites, pour qu'ils fussent justifiés, est exactement celle qui est exigée, dans le Nouveau Testament, de la part de ceux que l'infirmité met dans l'impossibilité d'une plus grande considération des vérités dogmatiques. La foi

---

dixi; est enim in hoc puncto considerandum, in eo statu et occasione, multo facilius esse hominem illum elevari ad cognitionem et fidem unius Dei Salvatoris, quam illuminari circa mysterium Trinitatis et Incarnationis. Item est alia differentia notabilis, quod fides Dei est per se, et quasi ex natura rei ab intrinseco necessaria ad justificationem, quia sine illa non potest homo converti in Deum sicut oportet, ut justificetur; fides autem explicita Christi, si necessaria est, solum id habet ex ordinatione Dei et positivo jure divino, et ideo multo certius est, facientem quod in se est per aliquale auxilium gratiæ, vel non ponentem impedimentum, illuminari a Deo quoad supernaturalem cognitionem ipsius Dei, quam circa explicitam cognitionem Christi; nam in eis quæ solum sunt necessaria ex institutione divina et positivo jure, non solet Deus, etiam in casu necessitatis, adhibere extraordinariam providentiam ut impleantur, et in re ipsa applicantur; sed desiderium aut votum eorum solet sufficere, ut patet in confessione et baptismo. Denique, licet concedamus Deum in eo casu illuminare hominem, etiam in articulis humanitatis, nihilominus non potest cum probabilitate affirmari simul et in uno momento illuminari hominem de omnibus his mysteriis, quia hoc excedit hominis capacitatem. Unde fieri non posset nisi ad cognoscendum modo angelico elevaretur, quod certe admittendum non est, quia non est verisimile Deum, in hac lege et in hoc tempore, viam salutis coarctasse ad tam miraculosum providentiæ modum. Oportet ergo ut per successionem temporis illa cognitio fiat. Debet autem necessario incipere a cognitione Dei, quæ est fundamentum aliarum; ergo pro aliquo tempore erit talis homo illuminatus de Deo, et non de Christo; et ita pro eodem tempore habere poterit fidem Dei, et nondum fidem explicitam Christi, quod probandum proposueramus. »

requise pour la justification, en ce qu'elle a d'essentiel, n'a donc pas changé à travers les siècles.

Ainsi pour être justifié sous la nouvelle loi, il est nécessaire, *de nécessité de moyen,* de croire en *l'existence d'un Dieu créateur et rémunérateur,* de croire en *l'Incarnation* et en *la Trinité*. Toutefois cette nécessité de moyen est seulement *relative*. La nécessité de moyen *absolue* porte uniquement sur la *foi en un Dieu créateur et rémunérateur*. Ajoutons que la foi requise de cette manière, doit être *explicite*. Elle contient *implicitement* ou *in voto* la foi au Christ-Rédempteur.

De plus, il faut croire, d'une manière implicite, à toute révélation. — La foi a pour motif l'autorité de Dieu qui révèle, autrement dit, cette considération que Dieu qui manifeste une vérité ne peut ni se tromper ni nous tromper. Or cette vérité demande à être acceptée tout entière. Mais croire à l'autorité de Dieu qui révèle, c'est, par le fait même, être dans la disposition d'accepter toute vérité, dès qu'elle apparaîtra comme révélée de Dieu. Cette disposition, tout aussi bien que l'acceptation de l'autorité de Dieu qui la fonde, n'admet pas de réserve; elle est tout entière ou elle n'est pas. Aussi, celui qui refuse de reconnaître une seule vérité qu'il sait être révélée de Dieu, perd, en principe, toute la foi et ne peut pas tarder à tomber dans l'infidélité pratique. On ne peut donc avoir la foi sans être dans la disposition de croire à tout ce que Dieu révèle, c'est-à-dire sans croire implicitement à toute vérité révélée en général, à toute révélation. Cet enseignement est tout ce qu'il y a de plus élémentaire [1].

---

1. « *Objectum formale fidei sive habitualis sive actualis est prima veritas in dicendo ut manifestata per Ecclesiam. Atqui qui negat pertinaciter unum articulum fidei, non credit alios quos tenet, propter primam veritatem ut manifestatam per Ecclesiam, alioquin et hunc quem negat crederet, cum sit etiam, sicut alii, revelatus a prima veritate et propositus ut talis ab Ecclesia; sed hunc rejicit et illos tenet ex propria electione. Unde S. Augustinus* (*libr. XVII contra Faust.*, c. III), *alloquens manichæos :* « *Qui, inquit,*

III

La justification présuppose en outre certaines dispositions surnaturelles qui sont principalement la pénitence, l'espérance et un commencement d'amour de Dieu.

Doctrine de l'Église. — Il est facile de se rendre compte que la foi tend nécessairement à devenir pratique. Avoir la foi, en effet, c'est, en dehors des cas extraordinaires examinés dans la doctrine qui précède, croire tout au moins à cette vérité, *que le Fils de Dieu s'est fait homme et qu'il est mort sur une croix pour sauver tous les hommes,* c'est-à-dire pour leur mériter la grâce de reproduire en eux l'exemple de vie parfaite qu'il a réalisé sur la terre. Or une telle croyance commande évidemment l'action : elle est pratique. Et en effet, comment quelqu'un pourrait-il croire que le Fils de Dieu fait homme est mort pour expier ses péchés sans être en même temps pénétré d'un très vif sentiment de *contrition,* et comment un tel désir pourrait-il être sincère s'il ne conduisait pas à faire des *actes de pénitence?* De plus, comment croire que le Fils de Dieu est mort pour nous donner la grâce et pour nous amener au salut, sans être amené à mettre son *espérance* dans cette grâce et à tendre vers le salut? Enfin comment croire à l'Incarnation et à la Rédemption du Christ, sans être pénétré pour lui d'un sentiment d'amour plus ou moins profond? La foi conduit donc d'elle-même à l'action, c'est-à-dire à la *pénitence,* à *l'espérance,* à *l'amour* et à toutes les œuvres intérieures et extérieures que dictent de telles dispositions. Une foi qui n'agirait pas ne pourrait être qu'une foi languissante et presque éteinte. Bien plus, une foi qui ne contiendrait pas en elle-même tout au moins l'exigence de l'action, ne serait pas la vraie foi. La négation d'une telle

---

« *in Evangelio, quod vultis creditis, quod vultis non creditis, vobis potius* « *quam Evangelio creditis* ». Billuart, *De fide,* Dissert. IV, art. II, dico 5°.

doctrine ne peut être soutenue que si l'on s'obstine à méconnaître les principes les plus élémentaires de la psychologie et à prendre les abstractions pour des réalités.

Ainsi, pour être rendu digne de la justification, il faut non seulement croire, mais espérer, se repentir et aimer. Le chemin qui mène à la justification, c'est la foi et la charité jointes ensemble, réunies comme dans une seule et même disposition.

Cette doctrine a été définie, par le concile de Trente, contre Luther et contre Calvin et en général contre tous les réformateurs du XVIe siècle[1]. Il sera facile d'en montrer le fondement dans la *Sainte Écriture* et dans la *Tradition des Pères*.

La Sainte Écriture. — Les luthériens et les calvinistes qui prétendaient que la foi seule suffit à la justification, apportaient, en faveur de leur thèse, un grand nombre de textes tirés du Nouveau Testament. Ils invoquaient surtout le passage de l'épître aux Romains, où l'apôtre enseigne que l'homme est justifié par la foi, sans les œuvres[2]. Étrange méprise que nous avons de la peine à nous expliquer ! Il suffit en effet de rétablir ce texte dans son contexte pour voir qu'il a un tout autre sens.

---

1. DENZ., 701 : « *Si quis dixerit, sola fide impium justificari ita ut intelligat nihil aliud requiri quod ad justificationis gratiam consequendam cooperetur et nulla ex parte necesse esse, eum suæ voluntatis motu præparari atque disponi : A. S.* » Le ch. VI de la même sess. VI, DENZ., 680, était plus explicite : « *Disponuntur autem ad ipsam justitiam, dum excitati divina gratia et adjuti, fidem ex auditu concipientes, libere moventur in Deum, credentes vera esse, quæ divinitus revelata et promissa sunt, atque illud in primis, a Deo justificari impium per gratiam ejus, per redemptionem, quæ est in Christo Jesu, et dum peccatores se esse intelligentes a divinæ justitiæ timore, quo utiliter concutiuntur, ad considerandam Dei misericordiam se convertendo, in spem eriguntur, fidentes, Deum sibi propter Christum propitium fore, illumque tanquam omnis justitiæ fontem diligere incipiunt, ac propterea moventur adversus peccata per odium aliquod et detestationem hoc est, per eam pœnitentiam, quam ante Baptismum agi oportet.* »

2. *Rom.*, III, 28.

Ce n'est plus par les œuvres que prescrit l'Ancienne Loi, qu'on peut être sauvé, écrit saint Paul, mais par la foi en Jésus-Christ. Et alors il conclut en disant que cette foi suffit sans les œuvres. Mais il est bien évident que les œuvres dont il parle, sont les œuvres de l'Ancienne Loi. L'apôtre enseigne donc que pour être justifié, dans la Nouvelle Loi, il faut et il suffit d'avoir la foi. De plus, il faut bien remarquer que la foi qu'il recommande est une foi complète, c'est-à-dire une foi qui fasse que nous nous attachions à la croix avec le Christ, qui fixe nos espérances où sont les vraies joies, qui nous porte à vivre dans l'amour du Christ.

D'ailleurs, en bien d'autres endroits, l'apôtre dit formellement ce qu'il faut entendre par cette foi dans le Christ qui suffit à la justification. A supposer que j'aie une foi à transporter les montagnes et que je n'aie pas la charité, je ne serai rien, écrit-il dans la première épître aux Corinthiens [1]. Ce n'est pas que l'apôtre enseigne que la foi ne puisse exister dans une âme, si elle n'est pas accompagnée de la charité; il prétend seulement qu'une foi qui n'agit pas par la charité, est insuffisante, ainsi qu'il l'écrit dans l'épître aux Galates [2]. En somme, cette foi que l'apôtre exige pour être justifié, c'est déjà le commencement de toute la *vie chrétienne*.

Cette doctrine si bien exposée dans saint Paul, est peut-être encore plus fortement reproduite dans l'épître de saint Jacques [3], où la foi sans les œuvres est appelée une *foi morte*. Cet enseignement n'admet donc aucune équivoque; il énonce la nécessité des œuvres pour la justification.

La Tradition des Pères. — La nécessité d'avoir la foi pour être sauvé et celle d'agir, ainsi que le commande cette foi, en vivant dans la pénitence, l'espérance et l'amour, a toujours

---

1. *I Cor.*, XIII, 2.
2. *Gal.*, V, 6.
3. S. JACQUES, II, 14-26.

été enseignée par les Pères. Il n'y a, sur ce point, aucun dissentiment dans la Tradition. Quand les Pères énoncent les conditions de la justification, ils parlent toujours d'une foi qui se manifeste par la pénitence et par l'observation des préceptes. Il semble même qu'ils ne conçoivent pas autrement l'existence de la foi dans l'âme, ainsi qu'on a pu le remarquer dans l'une des études qui précèdent[1].

IV

Exposé critique de la théorie protestante sur la foi justifiante.

La théorie protestante sur la foi justifiante. — Il est assez difficile de bien comprendre cette théorie, si l'on ne considère pas les causes qui ont amené son auteur à la soutenir.

Luther avait quitté une carrière brillante et était entré au couvent des Augustins d'Erfurt, en 1505. Ce qui l'avait conduit au monastère, c'était le désir d'arriver à la paix du cœur par la recherche de la sainteté la plus élevée, d'offrir à Dieu le sacrifice d'une vie sanctifiée par toutes les macérations du cloître, de se sentir réconcilié avec la justice de Dieu, en un mot, c'était le désir de faire son salut.

Au commencement, tout alla pour le mieux. Mais, bientôt, comme il lui semblait que malgré les mortifications nombreuses qu'il s'imposait, il n'atteignait pas le but qu'il s'était proposé, il tomba dans un état d'accablement, de tristesse, de désespoir. Cette alternative se posait à son esprit : ou bien je suis prédestiné à la damnation et alors toutes les pénitences auxquelles je me livre sont inutiles, ou bien les bonnes œuvres ne sont pas le moyen voulu par Dieu pour que l'homme puisse faire son salut[2].

Pour sortir de la terreur que lui causaient de telles pensées,

---

1. Voir l'argument de Tradition en faveur de la doctrine de la foi justifiante, p. 14.

2. Cf. F. Kuhn, *Luther*, *Encycl. des sciences religieuses.*

Luther se mit à étudier avec acharnement. Il lut en particulier les ouvrages des mystiques allemands du XIVe et du XVe siècles[1]. Peu à peu il parvint à se faire cette conviction, qu'en somme le salut ne pouvait pas s'acquérir par *les bonnes œuvres,* mais *par la foi seule.* La lecture des épîtres de saint Paul et des écrits de saint Augustin le confirma dans cette pensée. *La foi justifie sans les œuvres :* ce principe fut l'idée directrice de la théologie de Luther et, d'une façon générale, de tous les réformateurs du XVIe siècle.

Il convient de l'analyser davantage, en le considérant avec les développements qu'il a pris aussi bien dans la théologie de Luther que dans celle de Calvin

A *tout homme* qui s'y prête, dit Luther, aux *seuls élus,* dit Calvin, Dieu donne la première grâce de l'*illumination.* Cette grâce est une sorte de lumière intérieure que l'Esprit-Saint communique à l'âme et par laquelle il fait tomber ses préjugés, lui révélant en même temps la laideur de ses péchés et l'étendue de toute la miséricordieuse bonté de Dieu.

Cette grâce d'illumination, dit Luther, excite dans l'âme un *sentiment de pénitence* et *la foi justifiante.* Selon Calvin, elle excite d'abord la *foi justifiante;* cette foi fait naître un *sentiment de pénitence.* Si Calvin modifia ainsi la doctrine de Luther, c'était afin de bien montrer que la foi n'était en aucune façon conditionnée à la pénitence ou aux bonnes œuvres. Telle est, selon les deux grands théologiens de la réforme, la foi justifiante, considérée au point de vue du sujet.

En quoi consiste-t-elle, si on la considère du côté de l'objet? Cette foi s'adresse à cette vérité, que Dieu a manifesté sa

---

1. On observe de plus en plus que presque toutes les idées protestantes qui furent soutenues, au XVIe siècle, par Luther et par Calvin, avaient déjà été enseignées et vécues, au XIVe et au XVe siècles, dans les monastères de Hollande, du centre et du sud-est de l'Allemagne, du nord de la Suisse, par des mystiques célèbres comme maître Eckart, Gabriel Biel. Voir à ce sujet PREGER, *Geschichte der deutschen Mystich in Mittelalter*, Leipzig; SCHMIDT, *Etudes sur le mysticisme allemand,* Mém. de l'Académie des sciences morales et politiques, t. X, p. 246; DELACROIX, *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au* XIVe siècle.

miséricorde envers les hommes, en leur envoyant son Fils unique, Jésus-Christ. Par sa vie de souffrances et d'humiliations, terminée par l'ignominie de la croix, il a expié le péché du genre humain. Il suffit, en d'autres termes, de croire que Dieu nous a pardonné par le Christ.

Critique de cette théorie. — Remarquons tout d'abord que cette doctrine a été condamnée, de la manière la plus spéciale, par le concile de Trente. Anathème celui qui prétend que la foi justifiante consiste uniquement dans la *pure adhésion intellectuelle* à cette vérité, que Dieu a manifesté sa miséricorde envers nous, hommes pécheurs, dans la Personne de Notre-Seigneur Jésus-Christ, mort sur la croix pour nous racheter[1].

Cette foi doit être accompagnée des œuvres qui s'inspirent d'elle et qui sont l'espérance, la pénitence et la charité. Elle doit être une foi qui agisse par la charité; autrement, elle ne peut être qu'une foi morte, *fidem sine operibus mortuam et otiosam esse*[2].

Ainsi, pour être justifiante, la foi doit être accompagnée de l'espérance, de la pénitence et de la charité, en un mot, des bonnes œuvres.

Il est vrai que plusieurs auteurs protestants ont prétendu que la foi justifiante de Luther impliquait les œuvres[3]. Si telle a été la pensée du célèbre réformateur, il est inutile de continuer plus loin cette étude : la doctrine qu'il a soutenue, sur ce point, ne diffère pas de celle de l'Église catholique.

Malheureusement il n'en est rien. Luther a formellement enseigné que la foi justifiante ne pouvait consister que dans

---

1. Denz., 704 : « *Si quis dixerit fidem justificantem, nihil aliud esse quam fiduciam divinæ misericordiæ, peccata remittentis propter Christum, vel eam fiducian solam esse quâ justificamur :* A. S. ».

2. *Ibid.*, 682, 701.

3. *Réponse à la Symbolique de Moehler*, par le docteur Baur, professeur à l'Université de Tubingue, p. 163. Voir Moehler, *Défense de la Symbolique*, p. 201 et ss. (trad. F. Lachat).

une adhésion purement intellectuelle aux vérités contenues dans les Livres saints et en particulier en celles qui concernent la personne et l'œuvre du Rédempteur. Il a fait de cette foi purement spéculative et exclusive de toute charité, l'article fondamental de sa dogmatique, ajoutant même que, sans doute, la charité pouvait naître à la suite de la foi, mais qu'elle ne servait de rien à la justification de l'homme pécheur[1]. Ce qui l'avait amené à cette affirmation, c'était précisément la douloureuse expérience qu'il avait faite de l'impuissance des bonnes œuvres pour acquérir la paix du cœur et la libération des tendances corrompues. Il en avait conclu que les bonnes œuvres ne pouvaient être le moyen voulu par Dieu pour que l'homme parvienne au salut ou à la justification. Aussi, attribuer à Luther la doctrine d'une foi justifiante qui implique des œuvres, c'est méconnaître l'idée maîtresse de son enseignement, en même temps que les causes qui l'ont amené à le formuler.

D'ailleurs, tous les symboles des premiers temps de la réforme ne définissent pas autrement la doctrine de la foi justifiante. « C'est la foi seule et non point l'amour qui justifie », lit-on dans l'*Apologie*[2]. Le *Livre de Concorde* est

---

1. Cf. *Luthers Werke,* Édit. de Wittemberg, I, p. 476 : « Nos papistes et nos sophistes enseignent, entre autres choses, que la foi est le fondement du salut, mais qu'elle ne peut justifier personne, si elle n'est formée par la charité, c'est-à-dire si elle n'a reçu sa due forme de la charité. Cela n'est pas la vérité, mais une pure invention, une fausse apparence, une falsification trompeuse de l'Évangile. Les fous de papistes disent donc que la foi doit recevoir de la charité son mode et sa due forme; bavardage absurde, radoterie monstrueusement inutile! La foi qui justifie, c'est la foi qui saisit Jésus-Christ par la parole, la foi qui est parée, ornée de Jésus-Christ, mais non pas celle qui renferme la charité. Pour être ferme, inébranlable, la foi doit s'attacher à Jésus-Christ; car, lorsqu'elle ne repose pas sur ce fondement, les angoisses et les alarmes de la conscience viennent bientôt la renverser et la détruire. Mais quand elle a saisi Jésus-Christ, qu'elle s'est édifiée sur cette pierre angulaire, la loi fait vainement retentir ses préceptes et ses menaces : l'homme peut encore croire à sa justice au milieu de l'iniquité. Comment cela? comment est-il juste de cette manière? Il l'est ainsi par le noble trésor, par la noble perle, par Jésus-Christ. »

2. *Apol., Conf. aug.*, IV, *De Justificatione,* § 26, p. 76 : « *Sola fide in*

encore plus explicite. « Ce n'est ni la contrition, ni l'amour, ni aucune vertu, y est-il énoncé, mais c'est la foi seule qui nous donne la grâce de Dieu, les mérites du Sauveur et la rémission des péchés [1]. »

Ainsi, la foi justifiante, selon Luther, n'est pas l'association de la croyance, de l'espérance, de la pénitence et de l'amour : c'est une adhésion purement intellectuelle aux vérités révélées et en particulier à celles qui se rapportent au Christ-Rédempteur. C'est une idée sans vie, une lumière qui ne réchauffe pas le cœur, une disposition purement spéculative, *fides mortua et otiosa* [2]. Or, il est facile de voir que cette théorie n'a rien de commun avec l'enseignement de la Sainte Écriture, ni avec celui des Pères. Elle a été imaginée par Luther uniquement pour répondre à un besoin religieux qui troublait sa conscience et qui se trouvait être aussi celui d'un grand nombre de ses contemporains. De plus, si le pécheur est justifié par le fait seul qu'il croit, et cela, sans égard à ses bonnes œuvres passées, présentes et futures, qui ne voit quelle porte le protestantisme ouvre au libertinage? L'homme peut pécher tant qu'il voudra, pourvu qu'il croie plus encore qu'il ne pèche, il reste justifié. *Pecca fortiter, crede fortius,* disait Mélanchton.

Luther, il est vrai, prévenait cette conséquence, en disant que la foi pouvait être perdue non seulement par une faute d'incrédulité, mais encore par l'habitude de vivre dans le désordre. Une telle inconduite, ajoutait-il, équivaut à une profession d'incrédulité. Pourtant, il ne fit cette restriction que longtemps après avoir enseigné le principe de la justifi-

---

Christum, non per dilectionem, non propter dilectionem aut opera consequimur remissionem peccatorum, etsi dilectio sequitur fidem. »

1. *Solida declar.*, III, *De fide justific.*, § 23, p. 639 : « *Neque contritio, neque dilectio, neque ulla virtus, sed sola fides est illud instrumentum, quo gratiam Dei meritum Christi et remissionem peccatorum apprehendere et accipere possumus.* »

2. Moehler, *Défense de la Symbolique,* ch. II, a. III. De la foi justifiante, pp. 211-212.

cation par la foi seule, lorsqu'il commençait à s'apercevoir des graves inconvénients de sa théorie[1].

§ II

NATURE DE LA JUSTIFICATION

État de la question. — L'Église catholique enseigne que celui qui a la foi et qui reste dans les dispositions de pénitence, d'espérance et de charité qu'elle inspire, est rendu digne de la justification.

Cette justification consiste dans un changement réel qui fait, de l'homme pécheur, un homme juste.

L'Église a été amenée à préciser cette doctrine avec le plus grand soin, dans ses controverses avec les protestants. Aussi, afin de mieux comprendre l'enseignement qu'elle *expose* et dont elle *s'applique à montrer la vérité,* est-il bon de faire tout d'abord un *exposé critique* de la théorie protestante sur la nature de la justification.

I

Exposé critique de la théorie protestante sur la nature de la justification.

Exposé de la théorie protestante sur la nature de la justification. — La seule et unique condition nécessaire à la justification, disaient Luther et Calvin, est que le pécheur ait la foi. Ainsi, du moment que l'individu croit que Dieu nous a pardonné par le Christ, il est *justifié* par Dieu. Il est *justifié,* c'est-à-dire qu'il est *déclaré juste* par Dieu, selon le sens

1. Voir sur ce point particulièrement délicat de la théologie de Luther : Doellinger, *La Réforme*, t. III, *Luther : De la foi justifiante,* pp. 111-123 (trad. Perrot).

précis du mot *justificari, justum aliquem statuere,* δικαιοῦν. Il est déclaré juste, c'est-à-dire qu'il est déclaré *uni au Christ* mort au péché en même temps que ressuscité à la vie nouvelle. La justification, selon les anciens protestants, consiste donc dans une simple déclaration de Dieu, dans un acte tout à fait extérieur au pécheur justifié, *actus forensis.* Elle est *actio extra hominem actio in Deo.* De plus cet acte extérieur de justification n'entraîne aucun changement réel dans le cœur du pécheur. Déclaré juste par Dieu, c'est-à-dire déclaré uni au Christ en même temps que ressuscité, le pécheur demeure exactement ce qu'il était; il conserve la tache de ses souillures et il ne subit aucune transformation intrinsèque, par la communication d'une vie nouvelle. Mais il se fait que Dieu ne le voit plus qu'à travers le Christ mort au péché, en même temps que ressuscité, ce qui fait que Dieu lui impute l'innocence et la sainteté du Christ. Le pécheur est couvert par le Christ. Le Christ est pour ainsi dire un prisme merveilleusement illuminé par la plénitude des clartés célestes, sur lequel s'arrête le regard attendri de Dieu le Père. Ceux qui croient au Christ, bien qu'ils demeurent et qu'ils doivent rester jusqu'à la fin de leur vie des hommes essentiellement viciés et corrompus par le péché, se trouvent illuminés par les rayons projetés par le prisme lumineux qu'est le Christ. Dieu ne les voit plus que par cette lumière et dans cette lumière. Ils sont réputés, ils sont censés être justes, de la justice même du Christ[1].

---

1. Dans son commentaire sur l'épître aux Galates, I, 195, Luther s'exprime ainsi : « Dieu nous dit : Parce que tu crois en moi et que ta foi saisit le Chrit que je t'ai donné pour médiateur et pour sanctificateur, à cause de cela, sois juste. C'est pourquoi Dieu nous accepte et nous répute comme justes, seulement à cause de la foi au Christ. » Calvin ne tient pas un autre langage : « Celui-là sera dit justifié par la foi lequel, estant exclus de la justice des œuvres, appréhende, par la foi, la justice de Jésus-Christ : de laquelle estant vestu, il apparoit devant la face de Dieu, non pas comme pécheur, mais comme juste. Ainsi nous disons, en somme, que notre justice devant Dieu est une acception, par laquelle nous recevant en sa grâce, il nous tient pour justes. Et disons que icelle consiste en la

Bien que la justification ne produise ni l'effacement intrinsèque de la coulpe du péché, ni l'apparition d'une vie nouvelle dans le cœur du pécheur, elle lui donne pourtant cette ferme assurance qu'aucune de ses fautes passées ne l'accuse plus devant Dieu. Cette assurance est un principe de paix et de consolation, d'une valeur inestimable.

Critique de cette théorie. — Il faut avouer que cette doctrine est particulièrement étrange. On aurait peine à comprendre comment elle a pu être acceptée, défendue et même vécue par des hommes initiés à toutes les questions théologiques, si l'on ne se souvenait de l'état d'esprit dans lequel ils s'étaient trouvés. Je ne puis dompter ma nature par la pratique des bonnes œuvres, quelque austères qu'elles soient, disait Luther. Donc il faut que la nature soit radicalement corrompue par le péché d'origine, qu'elle soit l'esclave de la concupiscence, dans l'incapacité native d'une purification profonde et durable. Donc il faut que les bonnes œuvres ne soient pas le moyen de parvenir à la justification et au salut.

Si Luther et certains de ses disciples admettaient que la pratique des bonnes œuvres, bien qu'elle ne fût d'aucune utilité pour la justification et le salut, était cependant, pour le fidèle, un moyen d'exprimer à Dieu sa gratitude, d'autres réformateurs comme Nicolas d'Amsdorf allaient jusqu'à enseigner

---

rémission des péchez, et en ce que la justice de Jésus-Christ nous est imputée. » Inst. chrét., l. III, cap. XI, 2.

C'est la doctrine définie dans le *Livre de Concorde* : « *Per fidem propter obedientiam Christi, justi pronuntiantur et reputantur, etiamsi ratione corruptæ naturæ suæ adhuc sint, maneantque peccatores, dum mortale hoc corpus circumferunt.* » *Solida declaratio*, III, *De fide justif.*, § 15, p. 657. La nature humaine de celui qui est censé juste reste donc ce qu'elle était, mauvaise et corrompue. Le chrétien n'est pas maître de son cœur, parce que tous ses désirs sont corrompus, disait Mélanchton, *Loc. theol.*, p. 18. Puis il ajoutait : « Les Saints mêmes ne cherchent-ils pas leurs avantages? Ne sont-ils pas amateurs de la vie, de la gloire, du repos, de la sécurité, des richesses? »

que les bonnes œuvres étaient nuisibles au salut. On comprend facilement à quels désordres une pareille doctrine pouvait conduire.

Mais quel était le fondement de cette théorie. On invoquait la Sainte Écriture. Pourtant si quelques textes de l'Ancien et du Nouveau Testament semblent faire consister la justification dans l'attribution d'une justice tout extérieure, si tel est en particulier le sens littéral du mot *justificari*, δικαιοῦν, la doctrine générale des Livres Saints, ainsi qu'on le verra dans l'étude qui va suivre, enseigne que toute justification consiste dans une rénovation intérieure du cœur et dans un anéantissement du péché. C'est cette transformation que le pécheur désire et qu'il demande dans sa prière : « *Averte faciem tuam a peccatis meis : et omnes iniquitates meas dele. Cor mundum crea in me Deus : et spiritum rectum innova in visceribus meis*[1]. »

On recourait aussi au rite du sacrifice d'expiation pour le péché, en usage dans l'Ancienne Loi, où il semble que le pécheur soit seulement couvert par la sainteté de la victime légale? On faisait ensuite ce rapprochement que le Christ avait été immolé pour le salut du monde selon le rit du grand sacrifice d'expiation qui se célébrait, une fois l'an, à *la Fête des Expiations* ou des *Propitiations,* et dans lequel une victime était immolée pour l'expiation des péchés du peuple? On concluait en disant que toute rémission de péché ne consiste que dans l'attribution ou l'imputation de la sainteté du Christ, la seule victime de l'unique sacrifice de la Nouvelle Alliance.

Or cette interprétation est tout à fait fausse. D'après le rit du sacrifice lévitique, le pécheur n'était absous de son péché que parce qu'il avait personnifié sa vie dans celle de la victime et parce que, dans son cœur, il s'était anéanti devant Dieu. D'autre part, l'effet du sacrifice était de renouveler l'âme du pécheur, de lui donner un nouvel esprit et, par suite, de

---

1. Ps. L (hébr. LI), 11 et 12.

faire disparaître le péché [1]. Ainsi, la théorie des anciens protestants sur la justification seulement imputative, n'a aucun

1. Dans l'A. T., le pécheur qui voulait obtenir le pardon de son péché venait au temple pour offrir une victime pure. Arrivé devant l'autel, il mettait la main sur la tête de la victime et, par cet acte, il était censé personnifier sa vie dans celle de la victime. Dès lors la victime était dite *couvrir* le pécheur. Ce qui voulait dire que la victime tenait lieu de l'homme coupable et qu'en l'acceptant, Dieu acceptait le pécheur, lui faisait grâce, lui pardonnait sa faute. Cette expression d'une victime qui couvre le pécheur semble avoir eu dans la genèse de la théorie protestante sur la justification, une aussi grande influence que cette autre expression plus spéciale aux écrits du N. T., *justificari, justum aliquem statuere, decernere.*

Il est dangereux de baser toute une doctrine sur une exégèse seulement littérale. Chacun soupçonnait bien que le terme *couvrir* n'avait pas le sens théologique que lui a donné Calvin. La preuve vient d'en être faite par M. François Martin, dans la remarquable étude qu'il a faite sur les *Textes religieux assyriens et babyloniens* (Paris, 1903). Si l'on prend soin de rapporter cette expression lévitique « que la victime couvre le pécheur » de la formule assyrienne, dont vraisemblablement elle s'inspire, elle signifie que la victime couvre le pécheur, parce qu'elle efface en lui le péché. Les takpirâti sont des cérémonies que l'âshipu (l'enchanteur ou celui qui fait les incantations de Marduk) exécute sur des personnes ou sur des choses qu'il veut purifier. Il est impossible de ne pas être frappé des analogies qu'elles présentent avec le fameux rite de l'expiation décrit à chaque page du Lévitique (xvi, 33).

Des deux côtés, le verbe qui exprime l'action du prêtre est le même et il est employé à la même forme, le piel, ukappar en assyrien, כִּפֶּר en hébreu.

Le rite s'exécute sur des personnes et sur des objets inanimés. Le prêtre juif doit faire l'expiation pour le sanctuaire, l'autel, les prêtres et tout le peuple. L'âschipu fait des takpirâti sur le roi, sur une maison, sur un objet appelé quân urigalli.

Le premier procure, par ce rite, l'expiation, l'effacement du péché. C'est également un but moral que poursuit probablement le prêtre assyrien. Il entend purifier par cette cérémonie l'être qui en est l'objet des impuretés physiques sans doute, mais aussi, au moins pour le roi, des impuretés morales qui ont causé son mal.

Quelle est l'action matérielle qui est au fond du rite et que devait exprimer primitivement le verbe kapâru? La plupart des exégètes donnent à ce verbe le nom ordinaire de « couvrir »; ils s'appuient sur l'arabe. Quelques-uns cependant, v. g. Robertson Smith et bien avant lui Raschi, préfèrent celui de « essuyer », et les textes assyriens paraissent leur donner raison. En dehors des textes rituels, kapâru est employé en effet avec le sens de essuyer (les larmes). Dans un passage même de nos textes, il est employé au schafel avec le sens matériel de « faire essuyer » ou de « oindre » la peau d'un mouton et d'une brebis.

Faire des takpirati, c'était donc sans doute, à l'origine, essuyer un objet souillé

appui solide dans la Sainte Écriture. Elle s'explique uniquement du point de vue psychologique auquel ses auteurs se sont placés pour calmer les inquiétudes et les terreurs de leur conscience religieuse.

Il n'est donc pas étonnant que, dès l'origine, cette doctrine ait été contredite par les protestants eux-mêmes. En 1524, Osiander, l'un des théologiens les plus distingués de la réforme, enseigna que Dieu ne posséderait pas la véracité infinie, s'il tenait pour juste un homme dans lequel il n'y aurait pas la justice essentielle. Notre justice, ajoutait-il, consiste dans la présence du Christ en nous, présence qui n'exclut pas absolument un reste de vieil homme ; mais ce n'est plus qu'une goutte d'eau souillée en comparaison d'un océan de pureté.

Le protestantisme allemand s'éleva tout entier contre ce retour à l'ancienne théorie d'une *justitia infusa*. Mais quand ce mouvement d'indignation se fut apaisé, les piétistes renouvelèrent peu à peu la thèse d'Osiander. Ils distinguèrent entre la *justification* et la *sanctification*. La justification demeura bien l'acte purement extérieur par lequel Dieu, tout ensemble, juste et compatissant, impute la justice ou la sainteté du Christ à tout pécheur croyant. Mais l'on prit soin de déclarer que l'homme une fois justifié, devait vivre à l'imitation du Sauveur en s'abandonnant à son Esprit. C'est alors seulement, ajoutait-on, qu'il commence à se sanctifier. On fit même de la foi requise à la justification non plus une simple adhésion intellectuelle, mais une force vive qui contenait déjà les œuvres, de la même façon que la semence contient la plante.

---

pour en effacer les souillures physiques. Plus tard, on passa à l'application morale, la seule qui soit restée dans le langage de la Bible.

Ce sens s'accorde mieux que celui de « couvrir » avec la conception biblique du péché, tache imprimée à l'âme et qu'il faut en effacer pour la rendre agréable à Dieu. Il répond bien aussi à la nature de l'instrument du rite de l'expiation : c'est avec le sang des victimes que le prêtre fait les diverses expiations ; or, avec un liquide on essuie, on efface une tache plutôt qu'on ne la couvre. » Introd., p. XXII.

Il paraît bien que Kant contribua pour beaucoup à cette transformation de la doctrine de ses coreligionnaires. Dieu, disait-il, nous tient pour justes, lorsque nous avons la foi, c'est-à-dire lorsque nous adhérons pleinement aux principes moraux proclamés par le Christ. Nous devenons des saints, si nous vivons selon l'Idéal moral dont Jésus de Nazareth est l'expression la plus vivante[1]. Kant établissait encore une distinction entre la justification et la sanctification.

Schleiermacher affirma nettement que la justification n'était pas un acte divin. C'est, dit-il, un phénomène de conscience ou la constatation d'un état de choses tout à fait nouveau en nous. Nous étions maudits de Dieu, écrit-il, aussi longtemps que nous sentions que le péché dominait en nous. Unis au Christ par la foi, nous sentons que nous puisons dans la méditation de ses exemples et dans l'abandon à son divin Esprit, la force de dominer notre mauvaise nature. A partir de ce moment, nous sommes convertis, justifiés, établis dans la voie de la sainteté[2].

Il y a évidemment plus d'un rapport entre cette théorie et le dogme catholique. C'est pourquoi si elle a rencontré des admirateurs au sein du protestantisme, elle a surtout trouvé des adversaires résolus. Aujourd'hui, le grand nombre des protestants continuent de distinguer entre la justification et la sanctification. La justification c'est toujours l'acte par lequel Dieu déclare juste celui qui croit au Christ. La sanctification c'est la participation à la justice ou à la sainteté du Christ. Cette sanctification consiste-t-elle dans la simple imputation de la sainteté du Christ, ou bien dans une transformation réelle produite dans le cœur du pécheur, consistant dans la disparition du péché, par l'apparition d'une vie nouvelle? C'est un point de doctrine sur lequel les protestants admettent qu'on puisse avoir des opinions différentes. « Au fond, pour

1. *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, pp. 73 et ss.
2. *Der christl. Glaube*, II, pp. 211, 212.

le protestantisme, écrit M. Bovon, l'essentiel est d'affirmer la justice de quiconque croit en Jésus-Christ. Que cette justification soit imputée ou réelle, ce sont, dit-il, des nuances qui n'atteignent pas l'idée même[1]. » Nuances importantes, il faut pourtant bien le reconnaître, car il ne s'agit rien moins que d'affirmer si oui ou non la justification transforme réellement le pécheur. C'est tout l'objet du démêlé entre catholiques et protestants, au sujet de la nature de la justification.

II

La doctrine catholique sur la nature de la justification.

Exposé de la doctrine catholique. — L'Église enseigne que par la justification les péchés sont réellement effacés et que l'âme est réellement transformée par la grâce. Bien plus, la disparition du péché se fait par la communication de la grâce, en sorte qu'il s'accomplit dans l'âme une *conversion réelle*.

Afin de bien comprendre cette doctrine, il faut se souvenir que le péché grave et la grâce justifiante ne sauraient coexister dans une âme. Ces deux états sont incompatibles. Par le péché grave, en effet, l'âme se détourne de Dieu : au contraire, la grâce justifiante unit l'âme à Dieu. Aussi la disparition du péché dans l'âme se fait par l'établissement même de la grâce justifiante. La mort au péché est d'autant plus complète que la grâce reçue est plus abondante. De même, les ténèbres disparaissent en même temps que la lumière apparaît.

Pourtant il faut bien remarquer que si la justification fait réellement disparaître le péché, elle laisse subsister toutes les suites du péché d'origine, parmi lesquelles il importe de signaler surtout la triple concupiscence de l'honneur, des richesses, du plaisir de la chair. Purifié de son péché proprement dit par la communication de la grâce, l'homme devra lutter, avec le secours de cette même grâce, afin de grandir

1. *Dogmatique chrétienne*, t. II, p. 264.

de plus en plus dans cette vie divine qu'il a reçue, et afin d'acquérir, en même temps, une maîtrise de plus en plus parfaite de la mauvaise nature qu'il continuera de porter, en lui, jusqu'à la fin de sa vie.

Ajoutons que cette doctrine est *de foi*. Le concile de Trente, visant tout spécialement les théories de Luther et de Calvin, déclare que la justification se fait par la destruction réelle du péché dans l'âme. Toutefois elle laisse subsister la concupiscence[1]. Le péché est détruit par la communication de la grâce. Cette grâce consiste non pas dans l'imputation de la sainteté du Christ, mais dans la communication d'une vie nouvelle[2].

Ainsi, la justification c'est donc tout ensemble la rémission des péchés et la sanctification. On peut, si l'on veut, distinguer la justification de la sanctification, mais à la condition de signifier, par ces deux mots, les deux faces d'un seul et même acte. La justification désignera plus spécialement l'effacement du péché : la sanctification désignera la communication de la grâce. C'est encore la doctrine du concile de Trente : « *Quanquam enim nemo possit esse justus, nisi cui merita passionis Domini nostri Jesu Christi communicantur : id tamen in hac impii justificatione fit, dum ejusdem sanctissimæ passionis merito, per Spiritum Sanctum charitas Dei diffunditur in cordibus eorum qui justificantur,*

---

1. Denz., 674 : « *Si quis per Jesu Christi Domini nostri gratiam, quæ in Baptismate confertur, reatum originalis peccati remitti negat; aut etiam asserit, non tolli totum id quod veram et propriam peccati rationem habet; sed illud dicit tantum radi aut non imputari : A. S. ..... Manere autem in baptizatis concupiscentiam vel fomitem, hæc sancta Synodus fatetur et sentit : quæ cum ad agonem relicta sit, nocere non consentientibus, sed viriliter per Christi Jesu gratiam repugnantibus non valet : quinimo qui legitime certaverit, coronabitur. Hanc concupiscentiam, quam aliquando Apostolus peccatum appellat, sancta Synodus declarat, Ecclesiam catholicam nunquam intellexisse peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est et ad peccatum inclinat. Si quis autem contrarium senserit : A. S.* ».

2. *Ibid.*, 681, 703.

atque ipsis inhæret, unde in ipsa justificatione cum remissione peccatorum hæc omnia simul infusa accipit homo per Jesum Christum, cui inseritur, fidem, spem et charitatem[1]. »

Recherchons maintenant le fondement de cette doctrine dans la *Sainte Écriture*, dans la *Tradition des Pères* et voyons ce que cette doctrine est devenue dans la *Théologie scolastique*.

La sainte Écriture. — Il est clairement enseigné dans l'Évangile selon saint Jean que la justification est plus qu'une simple imputation de la justice ou de la sainteté du Christ. Et en effet, la grâce produite par la justification apparaît comme une vie nouvelle, réellement communiquée au fidèle[2]. Les caractères de cette vie y sont décrits de la manière la plus saisissante. Elle est l'affranchissement du péché[3], la paix inaltérable[4], une force invincible[5]. Or cette description de la grâce indique clairement qu'elle est autre chose qu'une simple attribution morale, mais qu'elle est une perfection qui transforme réellement l'âme, en la faisant passer de l'état de péché à l'état de sainteté.

Saint Paul, dans ses épîtres, ne tient pas un autre langage. Selon lui, la grâce de la justification, c'est aussi la vie qui transforme et qui rend semblable au Christ. Elle fait que nous devenons les fils adoptifs de Dieu, ses héritiers et les cohéritiers du Christ[6]. Aussi, la justification est-elle appelée par l'apôtre, la régénération, la rénovation[7], la résurrection de l'âme[8]. Or comment la grâce pourrait-elle comporter de telles

---

1. Denz., 682.
2. S. Jean, iii, vi, xv.
3. *Ibid.*, viii, 24 et ss.
4. *Ibid.*, xiv, 27.
5. *Ibid.*, xvi, 33
6. *Rom.*, viii, 17.
7. *Tit.*, iii, 5.
8. *Col.*, iii, 1.

prérogatives, si elle n'était que quelque chose de tout à fait moral, qui ne consisterait que dans l'attribution morale de la sainteté ou de la justice du Christ[1].

La Tradition des Pères. — La lettre des Livres Saints a toujours été entendue et exposée par les Pères dans un sens aussi peu détourné que possible.

Saint Jean Chrysostome compare l'homme justifié à un temple beaucoup plus resplendissant que celui de Salomon puisqu'il contient, au lieu d'une arche et des chérubins, le Christ, le Père et le Paraclet[2]. Saint Cyrille d'Alexandrie compare la grâce à une ressemblance divine, gravée par l'Esprit-

---

1. L'ancienne théorie protestante de la justification est attaquée au nom de l'exégèse, par les protestants eux-mêmes. Voici en particulier ce que A. Sabatier a écrit dans sa monographie de l'*Apôtre Paul*, pp. 319-321 (3e édition) : « Ainsi δικαιοσύνη Θεοῦ = Θεὸς δίκαιος καὶ δικαιῶν. C'est l'idée d'une justice positive, immanente en Dieu et se manifestant au dehors en justifiant le pécheur. Cette notion nous étonne, parce que nous sommes habitués, par notre langue même, à n'accorder au mot de justice qu'une signification négative. Nous sommes si bien dominés par cette notion juridique et inférieure, que nous avons de la peine à nous élever à l'idée bien plus haute et plus belle d'une justice qui se communique et tend à remplacer partout le mal par le bien, et la mort par la vie. Il ne faut donc établir aucune opposition entre la justice de Dieu, au sens de l'apôtre, et la grâce de Dieu. Si le mot χάρις indique l'acte d'amour par lequel Dieu sauve l'homme, celui de δικαιοσύνη Θεοῦ marque uniquement la nature, le contenu, la qualité morale de cet acte divin.

Ainsi comprise, cette δικαιοσύνη Θεοῦ n'est plus une simple déclaration d'acquittement des coupables, mais une puissance réelle, δύναμις Θεοῦ, qui entre et se développe organiquement dans le monde, tout comme la puissance même du péché et en opposition avec elle. Nous avons vu celle-ci, de l'état virtuel, ἁμαρτία, passer à l'état positif, se réaliser dans la transgression, παράβασις, et arriver à l'état définitif dans le παράπτωμα. La justice de Dieu suit un mouvement dialectique exactement parallèle. La δικαιοσύνη Θεοῦ, principe transcendant, s'exprime par la δικαίωσις, acte de justification, et arrive à son terme dans le δικαίωμα, état de justice réalisé. Le premier développement aboutit nécessairement à la mort; le second, non moins nécessairement, à la vie. Des deux parts, c'est un même processus normal, s'accomplissant dans la vie individuelle et dans l'histoire. On peut déjà entrevoir combien est éloignée de la vraie pensée de Paul, la théorie de la justification forensique, élaborée par la scolastique [protestante] du moyen âge. »

2. *Ad Theodor.*, 1 ; *P. G.*, XLVII, 278.

Saint[1]. Saint Ambroise emploie la même comparaison dans l'Hexaméron[2].

1. *De Trinit.*, dial. VII; *P. G.*, LXXV, 1088, 1089 : « A. (S. Cyrille) — N'est-ce pas le Saint-Esprit qui imprime en nous l'image divine, et nous marque du sceau d'une beauté surhumaine?

B. (l'interlocuteur). — Oui, mais simplement, dit-on, comme distributeur de la grâce et non comme Dieu.

A. — Alors le Saint-Esprit ne serait pas lui-même en nous, mais seulement la grâce qu'il répand dans nos âmes.

B. — Assurément.

A. — En ce cas, il faudrait appeler l'homme l'image de la grâce et non l'image de Dieu... Pourquoi donc Moïse n'a-t-il pas dit clairement qu'après avoir tiré l'homme du néant, le Créateur fit descendre sa grâce en lui par l'Esprit de vie? Pourquoi le Christ n'a-t-il pas dit : Recevez la grâce par le ministère du Saint-Esprit?... Mais non : le Sauveur envoie réellement l'Esprit-Saint lui-même dans l'âme des croyants, et c'est par lui vraiment qu'il nous forme de nouveau à l'image de Dieu.

B. — Je ne trouve rien à opposer à ce raisonnement.

A. — Pourquoi encore nous appelle-t-on les temples de Dieu, des dieux mêmes, ce qui est l'exacte vérité? Demandez-en la raison à nos adversaires qui veulent pour nous une grâce nue et sans subsistance. Mais non, loin de nous une pareille conception! Nous sommes les temples de l'Esprit-Saint qui subsiste réellement en nous : et c'est à cause de lui qu'on nous appelle des dieux, parce que, par notre union avec lui, nous participons à l'ineffable nature de la divinité. Mais si le Saint-Esprit, qui nous déifie de la sorte par lui-même, était vraiment étranger à la nature divine, il faudrait aussitôt renoncer à ces glorieuses espérances dont on nous aurait donné, je ne sais trop pourquoi, l'illusion chimérique. Comment en effet serions-nous encore des dieux et les temples de Dieu, grâce à l'Esprit-Saint? Comment pourrait-il mettre dans les autres une nature divine qu'il ne posséderait pas lui-même ? »

2. *Hex.*, l. VI, 47; *P. L.*, XIV, 260 : « *Pictus es ergo, o homo, et pictus a Domino Deo tuo. Bonum habes artificem atque pictorem. Noli bonam delere picturam, non fuco sed veritate fulgentem, non cera expressam sed gratia. Deles picturam, mulier, si vultum tuum materiali candore oblinas, si acquisito rubore perfundas. Illa pictura vitii, non decoris est : illa pictura fraudis, non simplicitatis est : illa pictura temporalis est, aut pluvia, aut sudore tergitur : illa pictura fallit et decipit; ut neque illi placeas, cui placere desideras, qui intelligit non tuum sed alienum esse quod placeas; et tuo displiceas auctori qui videt opus suum esse deletum. Dic mihi, si supra artificem aliquem inducas alterum, qui opus illius superioris novis operibus obducat, nonne indignatur ille, qui opus suum adulteratum esse cognoverit? Nolli tollere picturam Dei et picturam meretricis assumere, quia scriptum est : Tollam ergo membra Christi et faciam membra meretricis? Absit* (*I Cor.*, VI, 15). *Quod si quis adulterat opus Dei, grave crimen admittit. Grave est enim crimen; ut putes quod melius te homo, quam*

La Théologie scolastique. — Quant aux théologiens, ils aiment à comparer la grâce de la justification au feu qui pénètre le fer, au point de paraître se l'assimiler; à la lumière qui éclaire un corps transparent jusque dans ses moindres parties, lui communiquant la couleur, la chaleur, la beauté [1].

C'est donc bien la doctrine de toute la tradition chrétienne, que par la justification, l'âme est réellement transformée par la grâce. C'est réellement que nous mourons au péché et que nous vivons avec le Christ. Sa justice ou sa sainteté ne nous couvre pas seulement; elle nous rend réellement justes, réellement saints.

§ III

QUELQUES-UNS DES CARACTÈRES DE LA JUSTIFICATION

État de la question. — Les protestants et les catholiques tirent un certain nombre de conséquences de leur manière de concevoir la justification. Ce sont ces *conséquences* qu'il nous reste à exposer.

Conséquences de la théorie protestante sur la justification. — Les protestants affirment que du moment qu'on a conscience d'avoir la foi, on peut et on doit avoir la certitude

---

Deus pingat. Grave est ut dicat de te Deus : non agnosco colores meos, non agnosco imaginem meam, non agnosco vultum, quem ipse formavi, rejicio ego quod meum non est. Illum quære qui te pinxit : cum illo habeto consortium; ab illo sume gratiam, cui mercedem dedisti. Quid respondebis? »

1. Tous les théologiens qui se sont occupés de la grâce ont reproduit les comparaisons aussi expressives que gracieuses de S. Bernard, *De dilig. Deo*, c. x : « *Quomodo stella aquæ modica, multo infusa vino, deficere a se tota videtur, dum et saporem vini induit et colorem; et quomodo ferrum ignitum et candens igni simillimum fit, pristina propriaque forma exutum : et quomodo solis luce perfusus aer in eamdem transformatur luminis claritatem, adeo ut non tam illuminatus quam lumen ipsum esse videatur : sic omnem hanc in Sanctis humanam affectionem necesse erit a semetipsa liquescere atque in Dei penitus transfundi voluntatem. Alioquin quomodo omnia in omnibus erit Deus, si in homine de homine quidquam supererit? Manebit quidem substantia, sed in alia forma, alia gloria, alia potentia.* »

que l'on est justifié. Ainsi, selon eux, la foi justifiante est non seulement un moyen de justification : elle est encore un critérium de salut. Le premier caractère de la justification est donc celui d'être *certaine*[1].

Puisque la justification consiste dans l'imputation de la justice du Christ, la grâce de la justification, disent encore les protestants, est loin d'être la même pour tous ceux qui croient. Le second caractère de la justification est d'être *égale* chez tous les fidèles.

Enfin ils affirment encore que quels que soient les dérèglements auxquels l'homme peut se livrer, du moment qu'il continue de croire, il demeure justifié. De la sorte, *la justification ne peut cesser que par la perte de la foi.* Ainsi qu'on l'a déjà fait remarquer, Luther prévenait, d'une certaine façon, les conséquences désastreuses de ce principe, en disant que celui qui, de fait, s'abandonnerait aux pires désordres, montrerait, par cela même, qu'il n'a pas la foi justifiante. A supposer qu'il fût justifié, il mettrait, en quelque façon, Dieu dans l'obligation de lui retirer la foi et, par suite, l'imputation de l'innocence et de la sainteté du Christ. Il réapparaîtrait dès lors, aux yeux de Dieu, dans toute la laideur des vices de sa nature corrompue.

Conséquences de la doctrine catholique sur la justifica-

---

1. Luther a-t-il recherché avant tout un *moyen* de justification ou bien un *critérium* de justification ? C'est une question que l'on peut se poser. Selon quelques auteurs qui semblent vouloir faire de Luther un homme préoccupé avant tout de savoir si oui ou non il fait partie du nombre des élus, s'il est oui ou non compris dans le décret de prédestination, le célèbre réformateur aurait eu surtout l'intention de trouver un critérium de justification. Cf. SCHNECKENBURGER, *Darstellung des luth. und reform. Lehrbegriffs*, II, 1-101. Selon la majorité des auteurs, Luther aurait été surtout préoccupé de trouver un moyen de salut, exclusif des bonnes œuvres, dont il croyait avoir senti toute l'inutilité.

Au contraire, le calvinisme prédestinatien semble avoir recherché plutôt un critérium de justification. Mais ces deux préoccupations n'ont pas tardé à n'en devenir qu'une seule : on a voulu trouver un moyen de salut qui fût en même temps un critérium de justification.

tion. — Or l'Église ne reconnaît pas ces trois caractères de la justification.

1° Personne, définit le concile de Trente, ne peut, ni ne doit croire, par la foi, qu'il est justifié. Les Pères réprouvent même ce genre de préoccupation religieuse, eu égard aux conséquences auxquelles elle peut donner lieu. Ajoutons cependant que ce blâme s'adresse surtout à la société du XVIe siècle, ainsi qu'on peut s'en rendre compte par l'examen même de la formule de définition [1].

Il faut aussi remarquer que si l'on ne peut avoir la foi proprement dite en sa justification personnelle, il est parfaitement licite d'en avoir l'assurance ou la persuasion intime, en s'appuyant, d'une part, sur le bon témoignage de la conscience, ou la conscience du devoir accompli et, d'autre part, sur cet axiome de la théologie dogmatique, que Dieu n'abandonne jamais un homme de bonne volonté : *Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam.*

2° De plus, l'Église enseigne que la grâce de la justification est inégalement distribuée. Puisque la justification n'est pas la justice ou la sainteté du Christ imputée aux fidèles, mais une communication réelle de la justice ou de la sainteté du Christ, on conçoit que cette sainteté soit communiquée et qu'elle se développe à proportion des dispositions de l'individu. Aussi le concile de Trente définit que la grâce justi-

---

Denz., 684 : « *Quamvis autem necessarium sit credere, neque remitti, neque remissa unquam fuisse peccata, nisi gratis divina misericordia propter Christum : nemini tamen fiduciam et certitudinem remissionis peccatorum suorum jactanti, et in ea sola quiescenti, peccata dimitti vel dimissa esse dicendum est, cum apud hæreticos et schismaticos possit esse, imo nostra tempestate sit, et magna contra Ecclesiam catholicam contentione prædicetur vana hæc et ab omni pietate remota fiducia... Nam sicut nemo pius de Dei misericordia, de Christi merito, deque sacramentorum efficacia dubitare debet; sic quilibet, dum seipsum, suamque propriam infirmitatam et indispositionem respicit, de sua gratia formidare et timere potest; cum nullus scire valeat certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum.* »

fiante est proportionnée aux œuvres des chrétiens. Cette doctrine est *de foi* [1].

3° L'Église enseigne encore que la grâce de la justification est perdue par n'importe quel péché mortel, soit un péché contre la foi, soit un péché d'une autre nature. Ce troisième point de doctrine est une conséquence de la théologie générale de la grâce. Le péché mortel détourne l'âme complètement de Dieu, considéré comme la fin surnaturelle de l'homme : la grâce au contraire est l'union à Dieu : dès lors, il est bien évident que ces deux états sont incompatibles.

Cette doctrine est également définie par le concile de Trente [1].

Pourtant, comme on le verra plus loin, la disparition de la grâce justifiante n'entraîne pas nécessairement la disparition de la vertu de foi. Elle ne disparaîtrait que par une faute directe contre la foi, ou par une vie de désordre qui équivaudrait pratiquement à une profession d'incrédulité.

Idées à développer dans la prédication ou dans l'apologétique. — 1° Décrire la justification, en faisant le commentaire du chap. VII de la sess. VI du concile de Trente. DENZ., 681-682.

2° Montrer que Dieu ne justifie pas l'adulte sans qu'il exige de lui une coopération aux premières grâces. Une fois justifié, l'homme doit continuer de grandir en grâce, toujours en coopérant à la grâce. Développer à ce sujet la doctrine de l'Église sur la coopération à la grâce.

3° Pour être rendu digne de la justification, un adulte doit croire. Mais la foi ne suffit pas, si elle n'est accompagnée de la charité. Le chemin qui mène à la justification c'est la foi agissant par la charité.

---

1. DENZ., 681 : « *Demum unica formalis causa est justitia Dei, non qua ipse justus est, sed qua nos justos facit, qua videlicet ab eo donati, renovamur spiritu mentis nostræ, et non modo reputamur, sed vere justi nominamur et sumus, justitiam in nobis recipientes, unusquisque suam secundum mensuram, quam Spiritus Sanctus partitur singulis prout vult, et secundum propriam cujusque dispositionem et cooperationem.* »

2. DENZ., 719 : « *Si quis dixerit nullum esse mortale peccatum, nisi infidelitatis, aut nullo alio quantumvis gravi et enormi præterquam infidelitatis peccato, semel acceptam gratiam amitti: A. S.* »

4° Montrer que par la justification nos péchés sont réellement effacés et que nous sommes vraiment régénérés. Pourtant la concupiscence demeure. La volonté morale, aidée de la grâce, devra lutter contre les mauvais instincts de la nature.

Ouvrages à consulter. — S. Thomas, *Quæst. disput. de veritate*, quæst. XIV, art. 11.

Suarez, *De fide*, Disp. XII, sect. ii, 11.

Billuart, *De fide*, Dissert. IV, art. ii, dico 5°.

Luther, *Luthers Werke*, édit. de Wittemberg, I, pp. 195, 476.

Calvin, *Inst. chrét.*, l. III, cap. xi, 2.

Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, pp. 73 et ss.

Schleiermacher, *Der christl. Glaube*, II, pp. 211, 212.

Doellinger, *La Réforme*, t. III, *Luther*, *De la foi justifiante*, pp. 111-123.

Mœhler, *Défense de la Symbolique*, pp. 201-212.

Preger, *Geschichte der deutschen Mystick in Mittelalter.*

Schneckenburger, *Darstellung des luth. und reform. Lehrbegriffs*, II, pp. 1-101.

Kuhn, *Luther*, *Encyclopédie des sciences religieuses.*

Bovon, *Dogmatique chrétienne*, t. II, pp. 223-294.

F. Martin, *Textes religieux*, Introd., p. xxii.

Delacroix, *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au* XIV*e siècle.*

ARTICLE II

La grâce justifiante

Etat de la question. — La justification transforme réellement l'homme. Par cette action, en effet, l'âme cesse réellement d'être sous le coup du péché pour devenir juste. Elle devient juste, c'est-à-dire que l'Esprit de Notre-Seigneur ou l'Esprit-Saint vient habiter personnellement dans l'âme pour la transformer en la conformant à la sainte âme du Christ.

Comme la doctrine de la grâce justifiante a été exposée d'une manière différente par les Grecs et par les Latins, il convient que nous l'*examinions successivement dans chacune des deux églises*. Puis, nous considérerons *les effets* qu'elle

produit dans l'âme. Enfin nous étudierons *les propriétés* qui l'accompagnent, c'est-à-dire *les vertus* et *les dons du Saint-Esprit.*

§ I

LA DOCTRINE DE LA GRACE JUSTIFIANTE CHEZ LES PÈRES GRECS

Les origines de cette doctrine dans la Sainte Écriture. — D'après l'Évangile selon saint Jean, la grâce c'est la vie même du Christ qui commence, ici-bas, chez celui qui reçoit le Baptême, qui s'y développe pendant toute la durée de l'existence terrestre [1]. La perfection de cette vie est dans l'amour de Dieu [2]. Le Christ communique cette vie en envoyant son Esprit, c'est-à-dire l'Esprit-Saint [3].

Cette doctrine du IVe Évangile est également celle de saint Paul, pour qui la perfection chrétienne consiste à imiter le Christ, en vivant de la vie même du Christ [4]. Cette vie, c'est l'Esprit du Christ, c'est-à-dire l'Esprit-Saint qui l'établit et la développe en chacun de nous. Pour cela, il vient habiter en nous [5]. Celui en qui n'habite pas l'Esprit-Saint, celui-là n'est pas chrétien [6].

Ainsi, d'après la doctrine du Nouveau Testament, la grâce justifiante consiste dans la communication de la vie même du Christ, faite par l'Esprit du Christ, qui, pour créer cette disposition, vient réellement habiter en nous.

Or tous les Pères grecs expliquent la grâce justifiante de la même manière. Les conclusions auxquelles ils arrivent semblent n'être que le résultat d'une longue méditation faite sur les Livres Saints. Ils considèrent toujours la grâce, d'une

---

1. S. Jean, ii, vi.
2. *Ibid.*, xiv, xv, xvi.
3. *Ibid.*, xvi.
4. *Gal.*, ii, 19-20; *Phil.*, i, 21.
5. *Rom.*, v, 5; viii, 11-14; *I Cor.*, iii, 16; vi, 17, 19.
6. *Rom.*, viii, 9.

manière concrète, c'est-à-dire qu'ils voient en elle l'Esprit de Notre-Seigneur transformant l'âme du fidèle. Aussi, dans leur doctrine, l'on reconnaît sans peine que la grâce consiste en un double don : un *don incréé* qui est la Personne du Saint-Esprit, conjointement avec les deux autres Personnes, et un *don créé* qui est l'ensemble des dispositions qu'il produit en nous. Pour mettre de l'ordre dans cette étude, nous examinerons d'abord *le rôle du Saint-Esprit dans notre justification* et ensuite *ce qu'il opère en chacun de nous.*

Le rôle du Saint-Esprit dans notre justification. — Les Grecs rapprochent toujours le dogme de la grâce de celui de la Trinité. Dans leur théologie, le mystère de la grâce fait immédiatement suite au mystère de la Trinité. C'est en quelque façon la prolongation de la vie divine dans le temps et dans l'espace : c'est la vie trinitaire venant dans l'homme. Aussi faut-il que nous rappelions tout d'abord comment les Grecs conçoivent le dogme de la Trinité.

Ce qu'ils voient avant tout en Dieu, ce sont les trois Personnes : le Père, le Fils, le Saint-Esprit. Ces trois Personnes sont unies dans un rapport si étroit qu'elles ne peuvent pas être l'une sans l'autre. Le Père, en effet, n'est rien autre chose si ce n'est qu'il engendre un Fils. Le Fils n'est rien autre chose si ce n'est qu'il est engendré par le Père. Du Père, en tant qu'il engendre le Fils, ou bien du Fils, en tant qu'il est engendré par le Père, résulte ou procède nécessairement le Saint-Esprit.

La vie divine ou la Trinité est donc *une seule et même vie infinie qui est ressaisie en trois principaux centres particulièrement intenses ou en trois foyers de vie.* C'est un mouvement qui part du Père pour aboutir au Saint-Esprit, en passant par le Fils. Mais ce mouvement ne s'arrête pas au Saint-Esprit; il retourne au Père en passant par le Fils. Cette relation active d'une Personne à l'autre, telle que chaque Personne appelle les deux autres, en même temps qu'elle s'en distingue, περιχώρησις ou *circumincessio,* constitue la vie divine ou la Trinité.

Si l'on admet cette conception trinitaire, il est facile de voir quel est le rôle du Saint-Esprit dans toutes les opérations extérieures de la Trinité. Dans cette théorie, le Saint-Esprit apparaît bien comme le *terme* ou l'*aboutissant* de la vie divine, τέλος. Par conséquent, tout ce qui sera produit en dehors de la vie divine, sera fait par le Saint-Esprit : il sera la *source* de toutes les opérations *ad extra*, πηγὴ ἁγία, ἁγιότης, ἁγιασμοῦ χορηγός.

Il faut cependant remarquer, avec le plus grand soin, que si toutes les œuvres qui s'accomplissent en dehors de la vie divine sont faites par l'Esprit-Saint, elles sont également accomplies par les deux autres Personnes. L'Esprit-Saint, en effet, n'est rien autre chose si ce n'est qu'il procède du Père par le Fils et qu'il retourne au Père par le Fils. Aussi, dans les œuvres qui sont faites, ce n'est pas l'Esprit-Saint qui agit à l'exclusion des autres Personnes ; l'action est faite par l'Esprit-Saint qui procède du Père par le Fils ; c'est donc toute la divinité qui agit ; si l'opération est attachée *plus spécialement* au Saint-Esprit, c'est parce que l'Esprit-Saint est le terme de la vie divine. Tel est le rôle de l'Esprit-Saint dans toutes les œuvres extérieures de la Trinité.

Mais comment remplit-il cette mission, lorsqu'il s'agit de la sanctification des âmes [1] ?

---

1. Les scolastiques disent communément que la sanctification des âmes, comme toutes les autres opérations *ad extra*, appartient également aux trois Personnes de la Trinité. Cette assertion peut paraître quelque peu en opposition avec la Sainte Écriture, où l'on trouve que les œuvres de sanctification sont toujours attribuées au Saint-Esprit. Les scolastiques résolvent cette difficulté de la manière suivante. Bien que la sanctification des âmes soit également commune aux trois Personnes, néanmoins il est vrai que dans la Sainte Écriture elle est toujours attribuée au Saint-Esprit. C'est à cause de la relation qui existe entre le caractère de cette opération et le nom distinctif ou personnel de cette divine Personne. Il s'agit donc d'une attribution fondée sur *une simple appropriation*.

Le P. Petau a cru pouvoir soutenir une opinion assez différente. « L'union du Saint-Esprit avec l'âme juste, écrit-il, procède de la divinité commune aux trois Personnes, mais en tant que cette divinité subsiste dans l'hypostase du Saint-Esprit. Ainsi, il existe une certaine raison suivant laquelle la Personne du Saint-

D'après les Pères grecs, l'Esprit-Saint sanctifie les âmes, en se donnant à elles, c'est-à-dire en s'unissant à elles,

---

Esprit s'applique aux âmes des justes et qui ne convient pas aux autres Personnes, de la même manière ». *De Deo trino,* l. VIII, cap. VI, 6. Quelle est cette manière qui convient spécialement au Saint-Esprit? « Les trois Personnes habitent bien dans l'âme juste. Mais, seul le Saint-Esprit est comme la forme sanctifiante, *quasi forma sanctificans*, et c'est lui seul qui, par la communication de soi-même, rend l'homme juste. » *Ibid.*, 8. Que veut dire le P. Petau, lorsqu'il écrit que seul le Saint-Esprit est comme la forme sanctifiante, qu'il est le seul à s'unir substantiellement, οὐσιώδης, selon une expression qu'il emprunte surtout à saint Grégoire de Nazianze? Petau a expliqué le sens de cette formule un peu plus haut. « Personne ne nie, écrit-il, que les trois Personnes habitent dans le juste. Or toute la question est de savoir le mode d'habitation. Il n'est pas nécessairement le même dans tous les cas. Ainsi le Père et le Saint-Esprit n'habitent pas moins que le Verbe dans l'Homme-Christ. Mais le mode d'inexistence, *modus* τῆς ἐνυπάρξεως, est différent. Car, outre le mode qui lui est commun avec les autres Personnes, le Verbe a un autre mode spécial, en vertu duquel il est comme une forme qui rend Dieu, cet homme... De même, dans l'homme juste, les trois Personnes habitent. Mais seul, le Saint-Esprit est comme la forme sanctifiante... » Il ne faudrait pas faire dire au P. Petau ce qui est en dehors de sa pensée. Il ne dit pas qu'il y a parité entre le mode d'union du Fils, dans l'Incarnation, et le mode d'union du Saint-Esprit, dans la sanctification. Il enseigne seulement que l'union du Saint-Esprit avec l'âme juste est spéciale au Saint-Esprit, de même que, mais d'une tout autre façon, l'union du Verbe avec l'humanité, est spéciale au Verbe.

Ainsi, le P. Petau distingue entre l'habitation dans l'âme et le mode de cette habitation, entre l'inhabitation et l'union. L'inhabitation appartient également aux trois Personnes. L'union est propre à l'Esprit-Saint de même que l'union hypostatique est propre au Verbe. Cette opinion est aussi celle de THOMASSIN, *De Incarnatione,* l. VI, c. X-XX; de LESSIUS, *De divinis perfectionibus,* l. XII, c. XI; de SCHRADER, *De triplici ordine,* passim; de JOVENE, *De Vita deiformi*, thes. XX. Tous ces auteurs prétendent que cette doctrine est celle de la théologie grecque.

Et pourtant, si l'on prend soin d'examiner de près la patristique grecque, il semble qu'elle exige une autre interprétation. Ainsi que le dit très bien le P. Petau, l'inhabitation des trois Personnes dans l'âme juste appartient également aux trois Personnes. Les Pères grecs sont unanimes sur ce point. Mais le *mode d'inhabitation* ou l'*union* est-elle une *propriété* du Saint-Esprit? Il paraît bien que les Pères grecs ont identifié l'*inhabitation* et le *mode d'inhabitation* ou l'*union sanctifiante.* Lorsque les scolastiques contestent la distinction du P. Petau, non pas il est vrai au nom de la critique textuelle, mais au nom de la seule raison, ce qui est plus facile, ce n'est pas sans quelque fondement. Par contre, les Pères grecs distinguent soigneusement entre l'*inhabitation* ou l'*union sanctifiante,* ἕνωσις κατὰ σχέσιν ou σχέσις, ou bien ἕνωσις κατὰ χάριν (qu'ils opposent à l'ἕνωσις φύσικη ou κατὰ φύσιν ou κατὰ ὑπόστασιν qui est propre au Verbe incarné), et

comme un parfum vient s'unir et s'associer à un autre parfum. La *substance fondamentale* de la grâce, ὕλη, dit Origène, c'est la Personne même du Saint-Esprit[1]. Didyme[2], saint Basile[3] et surtout saint Cyrille d'Alexandrie[4], que l'on a appelé le Docteur de la grâce sanctifiante, parlent absolument de la même manière. C'est pourquoi le Saint-Esprit est appelé le *Don* et ce nom indique non pas seulement la grâce

---

l'*acte* qui a pour terme cette habitation ou cette union, ἐνέργεια, entre l'*inhabitation passive* et l'*inhabitation active*. Ils disent que cette inhabitation active est *plus spécialement* l'œuvre du Saint-Esprit. Il faut voir ici tout simplement une conséquence de leur manière de concevoir la vie trinitaire. Puisque le Saint-Esprit est le terme de la vie divine, si cette vie divine agit sur la créature, ce ne peut être que par l'Esprit qui procède du Père par le Fils et qui retourne au Père par le Fils. Ainsi, l'*inhabitation active est plus spécialement* l'œuvre du Saint-Esprit, parce que telle est, en quelque sorte, la loi de la vie trinitaire, de n'agir *ad extra* que par l'Esprit-Saint. De même, la transformation de l'âme qui consiste dans l'infusion d'une vie nouvelle et dans la disparition du péché, sera *plus spécialement* l'œuvre de l'Esprit-Saint.

1. *Com. in Joan.*, t. II, 62; *P. G.*, XIV, 129 : « Οἶμαι δὲ τὸ ἅγιον Πνεῦμα, τὴν, ἵν' οὕτως εἴπω, ὕλην τῶν ἀπὸ Θεοῦ χαρισμάτων παρέχειν τοῖς δι' αὐτὸ καὶ τὴν μετοχὴν αὐτοῦ χρηματίζουσιν ἁγίοις· τῆς εἰρημένης ὕλης τῶν χαρισμάτων ἐνεργουμένης μὲν ἀπὸ τοῦ Θεοῦ, διακονουμένης δὲ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ, ὑφεστώσης δὲ κατὰ τὸ ἅγιον Πνεῦμα. »

2. *De Spiritu Sancto*, 4; *P. G.*, XXXIX, 1035 : « Or l'Esprit-Saint, de l'aveu de tous, est immuable, sanctificateur de la science divine, distributeur de tous les biens et, pour parler brièvement, il est lui-même subsistant dans tous les biens qui sont départis par le Seigneur. Car Matthieu et Luc, racontant le même enseignement évangélique, le premier dit : « Combien plus votre Père, qui est dans les cieux, donnera-t-il ce qui est bon à ceux qui le prient? » et le second : « Combien plus votre Père, qui est dans les cieux, donnera-t-il l'Esprit-Saint à ceux qui le lui demandent? » D'où il apparaît que le Saint-Esprit est la plénitude des dons de Dieu et que les choses fournies par Dieu, ne subsistent pas sans lui, puisque toutes les utilités qui proviennent de la grâce des dons de Dieu, découlent de cette source. »

3. *Adv. Eunom.*, l. V; *P. G.*, XXIX, 772 : « L'Esprit-Saint ne se sépare jamais lui-même de la vie qu'il communique aux âmes. De même, en effet, que la chaleur se trouve à la fois dans le feu lui-même, et dans l'eau ou les autres éléments auxquels il la communique, ainsi la vie divine se trouve en même temps dans l'Esprit-Saint par nature, et dans les âmes en union avec lui, par voie de participation. »

4. *De Trinit.*, dial. VII; *P. G.*, LXXV, 1085 : « Oui, c'est le Saint-Esprit qui nous unit à la Divinité et nous associe à la substance divine, selon ce qui est écrit dans les Livres Saints : c'est en le recevant, que nous devenons participants de la nature divine. »

produite, c'est-à-dire l'effet, mais encore la cause elle-même, c'est-à-dire la Personne de l'Esprit-Saint. Ainsi, l'Esprit-Saint sanctifie les âmes par ce fait qu'il leur est donné, et qu'il leur est donné personnellement.

Toutefois, comme l'Esprit-Saint ne peut être sans le Fils qui est engendré par le Père, avec l'Esprit-Saint, ce sont également le Père et le Fils qui viennent en notre âme : c'est toute la Trinité qui vient en nous[1]. L'inhabitation, du moins l'*inhabitation passive,* appartient également aux trois Personnes. L'*acte d'inhabitation* ou l'*inhabitation active* seule, semble appartenir *plus spécialement* au Saint-Esprit.

Si maintenant on demande aux Pères grecs pourquoi la

---

1. Voir à ce sujet saint Athanase, *Ad Serapion*, Epist. I, 30-31 ; *P. G.*, XXVI, 600-601 : « Le bienheureux Paul, écrit-il aux pneumatistes, ne divise pas la Trinité, comme vous le faites, mais en écrivant aux Corinthiens sur les choses spirituelles, il enseigne l'unité de la Trinité et récapitule toutes choses dans un seul Dieu le Père. Cf. *I Cor.*, xii, 6. En effet tout ce que l'Esprit distribue à chacun, tout cela vient du Père par le Verbe. Car, tout ce qui est du Père, est du Fils. Voilà pourquoi toutes les choses données par le Fils dans l'Esprit, sont les grâces du Père. L'Esprit étant en nous, le Verbe qui l'a donné est en nous, et dans le Verbe est le Père, suivant qu'il est dit : « Nous viendrons (moi et le Père) et nous établirons notre demeure en lui. » Car où est la lumière, là est la splendeur, et là où est la splendeur, là est son opération et sa grâce illuminante. C'est ce qu'enseigne encore saint Paul dans la *II Cor.*, xiii, 13. Et en effet, comme la grâce vient du Père, ἐκ τοῦ Πατρὸς, et est donnée par le Fils, δι' Υἱοῦ, de même il ne peut y avoir en nous communication de la donation, sinon dans le Saint-Esprit, ἐν τῷ Πνεύματι τῷ ἁγίῳ. C'est en participant du Saint-Esprit que nous avons la charité du Père, et la grâce du Fils, et la communication du Saint-Esprit lui-même.

De tout ceci résulte que l'opération de la Trinité est une. Car l'Apôtre ne prétend pas distinguer ni diviser les dons de chaque Personne, mais enseigner que tout ce qui est donné est donné par la Trinité et provient d'un seul Dieu, ἐξ ἑνὸς Θεοῦ..... Car rien qui ne provienne et ne soit opéré par le moyen du Verbe dans l'Esprit. » Voir aussi Didyme, *De Spiritu Sancto*, 20-21 ; *P. G.*, XXXIX, 1051. L'Esprit-Saint, dit-il, est le doigt de Dieu. De même que le doigt ne saurait être séparé de la main qui écrit, de même l'Esprit-Saint ne saurait être séparé de la substance de Dieu. Voir encore saint Basile, *Adv. Eunomium*, l. V; *P. G.*, XXIX, 762 : « Comme Dieu fait toutes choses par Jésus-Christ dans le Saint-Esprit, inséparable est, à mon avis, l'opération du Père et du Fils et du Saint-Esprit. C'est pourquoi tous les Saints sont les temples du Père, du Fils et du Saint-Esprit. En eux, par le Baptême, habite une seule divinité, une seule domination, une seule sainteté du Père, du Fils et du Saint-Esprit. »

sanctification se fait par la communication de l'Auguste Trinité, la raison qu'ils donnent est l'amour de Dieu pour les hommes. Dieu a tant aimé les hommes qu'il a voulu se communiquer à eux[1].

Ce que le Saint-Esprit opère dans l'âme qu'il justifie. — Ce qui précède montre que dans la justification, la Trinité tout entière vient habiter dans l'âme. Cependant l'inhabitation active est plus spécialement l'œuvre de l'Esprit-Saint. Mais l'action plus spéciale de ce divin Esprit ne s'arrête pas à ce simple rôle.

Didyme appelle le Saint-Esprit le cachet du Fils. Sa mission, ajoute-t-il, est de fixer en nous l'empreinte du Fils, et, sous le nom de Fils, il entend le Verbe incarné[2]. Saint Athanase tient le même langage[3]. Dieu, écrit saint Cyrille d'Alexandrie, nous fait participer à sa nature, en nous montrant son Saint-Esprit. Ce divin Esprit nous rend participants de la nature divine, en nous rendant conformes au Fils et en nous donnant ainsi le droit d'être appelés enfants de Dieu et dieux nous-mêmes[4].

Ainsi l'opération du Saint-Esprit, en venant habiter en nous, est d'imprimer en notre âme l'empreinte du Fils, de nous rendre conformes ou semblables au Fils, c'est-à-dire au Verbe incarné[5].

---

1. Cf. S. Basile, *De Spiritu Sancto*, 39; *P. G.*, XXXII, 140.

2. *De Spirit. Sancto*, 22; *P. G.*, XXXIX, 1052 : « Comme le Fils est l'image de Dieu invisible et la forme de sa substance, quiconque est formé selon son image, est formé selon l'image de Dieu... De même l'Esprit-Saint, comme il est le cachet de Dieu, ceux qui reçoivent l'image de Dieu, en étant marqués par l'Esprit-Saint, se trouvent être établis dans la ressemblance de la sagesse et de la science du Christ : de plus ils sont tous pénétrés de foi. »

3. *Ad Serapion.*, Epist. III, 3 ; *P. G.*, XXVI, 630 : « Ce cachet [l'Esprit-Saint] imprime l'empreinte du Fils, de telle sorte que celui qui est ainsi scellé contient la forme du Christ, ἡ σφραγὶς δὲ τὸν Υἱὸν ἐκτυποῖ, ὡς τὸν σφραγιζόμενον ἔχειν τὴν τοῦ Χριστοῦ μορφήν. »

4. *De Trinit.*, dial. VII; *P. G.*, LXXV, 1098.

5. Cf. De Régnon, *Études sur la Sainte Trinité*, XXVI, pp. 484-485 : « Le Père

Quel est le sens de cette expression?

En même temps que le Verbe s'unissait hypostatiquement à son humanité, il la sanctifiait[1]. Mais cette sanctification, il l'accomplissait par l'Esprit-Saint qui procède de lui, en même temps que du Père. Ce divin Esprit créait ainsi, dans l'âme du Sauveur, toutes les dispositions surnaturelles susceptibles d'être reçues par elle. Ces dispositions se ramènent toutes à l'amour le plus parfait de Dieu le Père et au détachement le plus absolu des biens de ce monde. L'âme humaine du Sauveur ainsi transformée, se trouvait être emportée par le même mouvement vital qui est celui qui constitue l'Esprit-Saint. Elle était donc rapportée tout entière au Verbe, et, par le Verbe, au Père.

Or, voulant sanctifier l'homme, le Christ ou le Verbe incarné suit un procédé exactement semblable. Le principe sanctificateur immédiat est toujours l'Esprit-Saint. Ce divin Esprit produit, dans l'âme du disciple, des dispositions semblables à celles qu'il a réalisées dans l'âme du Maître. Par suite de cette transformation, l'âme du disciple aussi bien que l'âme du Maître se trouve être emportée par le même mouvement vital qui est celui qui constitue l'Esprit-Saint. Elle se trouve donc entraînée tout entière vers le Verbe in-

---

envoie le Fils, le Fils envoie le Saint-Esprit. L'Esprit s'imprime dans notre âme, nous portons alors la forme du Fils et par là même nous sommes à l'image du Père. Et voici que nous retrouvons le cycle admirablement exposé par saint Basile et son frère : cycle si beau qui exprime à la fois et l'ordre des processions et l'économie de notre sanctification. A la fois, dis-je, car notre sanctification n'est autre chose que notre entraînement par le courant de la vie divine, *divinæ consortes naturæ.* »

1. Ainsi que le dit très bien le P. Petau, les trois Personnes de l'Auguste Trinité habitaient dans l'âme du Sauveur, mais seule le Verbe lui était unie hypostatiquement afin de rendre Dieu, cet homme : « *Pater ecce, atque Spiritus Sanctus in homine Christo non minus manet quam Verbum; sed dissimilis est* τῆς ἐνυπάρξεως *modus. Verbum enim præter communem illum, quem cum reliquis eumdem habet, peculiarem alterum obtinet, ut sit formæ instar, divinum, vel Deum potius facientis, et hunc Filium.* » *De Trinit.*, l. VIII, c. VII, 8. Ainsi qu'on l'a vu plus haut, Petau voudrait que, dans la sanctification, seul l'Esprit-Saint s'unît à l'âme non pas *hypostatiquement* mais *accidentellement.*

carné et, par le Verbe incarné, vers le Père ; elle est rapportée tout entière d'abord au Fils et par le Fils au Père.

De la sorte, le chrétien est, selon le langage de saint Jean et de saint Paul, celui qui vit d'une vie qui est la même que celle de Jésus. D'une part, en effet, cet Esprit qui sanctifie l'âme humaine de Jésus est aussi celui qui transforme l'âme du chrétien ; d'autre part, l'Esprit de Jésus, sanctifiant l'âme du fidèle, n'a d'autre but que d'y réaliser ces dispositions d'union à Dieu et de renoncement qu'il produit, en plénitude, dans l'âme de Jésus[1].

---

1. Mgr Gay, dans son excellent ouvrage sur la *Vie et les vertus chrétiennes*, a très heureusement tiré parti de cette belle théologie grecque, tout entière inspirée du Nouveau Testament et en particulier de l'Évangile selon saint Jean. « Selon l'unanimité des Pères et des Docteurs, écrit-il, ce que le Verbe donna vraiment en dot à son humanité, ce fut l'Esprit-Saint lui-même, qui procède de lui comme du Père et qui est substantiellement la plénitude de la sainteté. Ce fut là l'onction vivante et infinie dont il oignit cette nature empruntée ; ce fut le trésor qu'il lui appropria, ce fut la ressource inépuisable qu'il lui donna pour vivre en ce monde et y faire toutes ses œuvres. De là vient que, tout en possédant lui-même et lui seul, quant à l'union hypostatique, cette humanité sainte, le Verbe n'opérait jamais en elle, et ne la faisait opérer elle-même que par son Saint-Esprit. L'Écriture le dit plusieurs fois en termes explicites, spécialement de la venue de Jésus au désert et de son oblation sur la croix. Mais il en était de même de tous ses actes, et c'est un point hors de doute dans la théologie, que Notre-Seigneur ne faisait rien, comme homme, que par l'impulsion de l'Esprit-Saint et sous sa dépendance.

Or, ce mystère de la dotation s'étend avec l'union. Nous aussi, en épousant le Verbe, nous recevons toutes sortes de grâces créées : il le faut bien, car sans cela toutes nos puissances restant purement humaines, nous serions incapables de traiter surnaturellement avec Dieu, de le voir, de l'entendre, de partager sa vie, d'agir à sa manière et de lui donner gloire. Tout notre être est donc orné, enrichi, rempli de ces dons surnaturels qui sont comme les joyaux dont notre céleste Époux nous pare. Mais pour nous, membres de son humanité, comme pour son humanité personnelle, cela ne contente pas tout à fait son amour. Dans une mesure et d'une manière bien moins parfaite, mais réellement néanmoins, il nous apporte et nous constitue cette dot sublime qui est son divin Esprit. En même temps que les fruits, nous avons la racine ; avec les dons créés nous recevons le don incréé ; avec les largesses de l'amour, nous possédons l'amour lui-même : de sorte que par Jésus, en Jésus et comme Jésus, nous avons en nous et à nous l'Esprit-Saint qui devient notre esprit, notre esprit propre... Voilà donc, grâce à Jésus-Christ, notre relation régulière avec cette troisième et adorable Personne

On peut, dès lors, se faire une idée d'une simple créature qui serait arrivée à la plus haute sainteté. La Trinité tout entière habite dans cette âme. Mais l'Esprit qui procède du Père par le Verbe incarné entreprend de sanctifier cette âme. Ce divin Esprit la sanctifie en plénitude, c'est-à-dire dans la mesure où elle peut être sanctifiée. Or l'Esprit-Saint, c'est cet Esprit même qui sanctifie la sainte âme de Jésus. Par suite toute la vie divine qui vivifie l'âme du fidèle, c'est la vie même de Jésus. Comme cette communication est aussi parfaite que possible, c'est vraiment Jésus vivant dans son disciple. D'une manière plus explicite, c'est Jésus vivant dans son disciple, dans son Esprit de sainteté, dans la plénitude de sa puissance, dans la perfection de ses voies, dans la vérité de ses vertus, dans la communion de ses divins mystères.

Bien plus, c'est aussi le fidèle vivant en Jésus. De même, en effet, que l'Esprit-Saint vient du Père par le Fils, de même il retourne au Père par le Fils : tel est l'ordre de la vie divine.

Aussi l'âme du fidèle toute transformée par l'Esprit qui vient du Père par le Fils, se retourne-t-elle, dans le mouvement de la plus affectueuse contemplation, vers le Fils et, par lui, vers le Père. Et c'est, tout d'abord, sur le Fils unique du Père, incarné dans le temps pour sauver tous les hommes, que s'arrête le regard de cette créature bienheureuse. Toute la vie divine qui l'anime et la transforme lui vient donc par Jésus et la ramène à Jésus.

Telle est la doctrine de la théologie grecque sur le rôle de l'Esprit-Saint dans notre justification et sur l'effet de grâce qu'il opère en chacun de nous. Elle a le grand avantage

---

divine qui unit les deux dont elle procède, et termine dans la divinité, l'évolution éternelle de cette vie qui est tout être. Nous ne sommes plus seulement ici ses séjours et ses temples : nous devenons ses moyens, ses agents, ses organes. L'Esprit-Saint est en nous, comme fond vivant et permanent de notre état surnaturel, et il y devient le principe de toutes les œuvres que doit produire ce saint état. » Cf. t. II, *De la chasteté*, pp. 103-105.

de nous donner une idée de la grâce sanctifiante facile à comprendre. La grâce est pleinement réalisée dans la sainte âme du Christ. On nous invite à imiter notre modèle, en nous abandonnant à l'Esprit qu'il nous envoie.

§ II

LA DOCTRINE DE LA GRACE JUSTIFIANTE DANS LA THÉOLOGIE SCOLASTIQUE.

L'origine de cette doctrine dans la controverse pélagienne. — Saint Ambroise et saint Augustin connurent la doctrine des Pères grecs et surent s'en inspirer. Eux aussi, ils virent, dans la grâce, un double don : un don incréé, qui est toute la Trinité, et un don créé, qui est ce que l'Esprit-Saint opère dans l'âme [1]. Peu à peu les controverses pélagiennes habituèrent les esprits à considérer, avant tout, dans la grâce justifiante la grâce créée, c'est-à-dire l'œuvre de l'Esprit-Saint, envisagée d'une manière abstraite. On s'appliqua à l'étudier, à l'analyser en faisant, pour cela, appel à la philosophie aristotélicienne. Cette doctrine reçut, *au temps de saint Thomas,* grâce surtout à l'intervention de ce saint docteur, une remarquable précision. Pourtant *elle ne cessa pas de se développer dans la suite.*

---

1. Cf. S. Augustin., *De Trinit.*, l. XV, 46; *P. L.*, XLII, 1903 : « *Quid vero fuerit causæ, ut post resurrectionem suam, et in terra prius daret et de cœlo postea mitteret Spiritum Sanctum; hoc ego existimo, quia per ipsum donum diffunditur charitas in cordibus nostris, qua diligimus Deum et proximum, secundum duo illa præcepta in quibus tota lex pendet et prophetæ. Hoc significans Dominus Jesus, bis dedit Spiritum Sanctum, semel in terra propter dilectionem Dei... Dominus ipse Jesus Spiritum Sanctum non solum dedit ut Deus, sed etiam accepit ut homo; propterea dictus est plenus gratia et Spiritu Sancto.* » Voir aussi les canons du concile d'Orange où la sanctification, considérée aussi bien à son début qu'à son parfait accomplissement, apparaît toujours comme l'œuvre toute spéciale de l'Esprit-Saint. Denz., 147, 149, 150, 168 : « *Diffundit enim charitatem in cordibus nostris Spiritus Patris et Filii quem cum Patre amamus et Filio.* »

La doctrine de la nature de la grâce justifiante, au temps de saint Thomas. — Au XIIe siècle, la grande préoccupation des esprits, au sujet de la nature de la grâce justifiante, était de rechercher en quoi consiste cette perfection qui succède à la disparition du péché et qui transforme notre âme.

Pierre Lombard prétendit que cette perfection n'était autre que la Personne du Saint-Esprit. Voici comment il arrivait à cette conclusion. La grâce justifiante est identique à la charité, et la charité c'est la Personne du Saint-Esprit.

Il importe de remarquer la différence qui existe entre la doctrine de Pierre Lombard et celle des Pères grecs.

Les Pères grecs distinguent, dans la grâce justifiante, deux dons : un don incréé qui est la Trinité tout entière, et un don créé, qui est ce que l'Esprit-Saint produit en nous, c'est-à-dire l'empreinte du Fils de Dieu, ou bien une similitude de vie avec celle du Christ. Pierre Lombard ne fait pas suffisamment cette distinction. Il semble trop qu'il ne voit dans la grâce qu'un don incréé qui est la Personne du Saint-Esprit[1].

Or, au XIIe siècle moins encore qu'à toute autre époque, une telle doctrine ne pouvait être reçue. On considérait, en effet, la grâce justifiante à la manière d'une forme qui venait informer l'âme. Dans cette théorie, l'âme humaine substantiellement unie au corps, faisait fonction de matière. Dès lors, on ne pouvait qu'être très sévèrement critiqué si l'on venait à dire que Personne du Saint-Esprit devenait la forme de l'âme. Que la Personne du Saint-Esprit, conjointement avec les deux autres personnes, vînt dans l'âme, ceci pouvait être admis, mais à la condition d'ajouter que la Divinité s'unissait

---

1. *Sent.*, l. I, D. XVII, c. IV : « *Quod non est dictum per causam illud : Deus caritas est, sicut illud : Tu es patientia mea et spes mea.* » On attribue aussi quelquefois cette opinion au P. Petau. Le savant jésuite connaissait trop bien la théologie grecque pour commettre une pareille méprise. Du reste, il a pris soin lui-même de faire la critique de la théorie de P. Lombard. *De Trinitate,* l. VIII, c. VI, 9.

à l'âme par l'intermédiaire d'une forme, de nature mystérieuse, qui était quelque chose de créé. On en revint donc à considérer, dans la grâce justifiante, deux dons : un don incréé que l'on dit être toute la Trinité et un don créé que l'on dit être cette forme nouvelle produite par l'Esprit-Saint dans l'âme. On se mit à étudier la nature intime de cette forme et à rechercher à quelle catégorie elle appartenait.

Saint Thomas enseigne que la grâce justifiante, considérée comme don créé, consiste en une qualité qui appartient à l'espèce de l'habitude[1].

Qu'est-ce que l'habitude? C'est une qualité mais une qualité permanente qui perfectionne soit la substance même de l'âme, ou les facultés de l'âme, les disposant ainsi à agir plus facilement ou dans le sens du bien, ou dans le sens du mal. Il y a donc deux sortes d'habitudes : celle-là qui est unique dans son espèce et qui s'attache à la substance de l'âme pour la perfectionner dans son être, et celles qui s'attachent aux facultés de l'âme pour les aider à accomplir leurs propres actions.

Or la grâce justifiante, dit saint Thomas, consiste dans une habitude qui perfectionne la substance de l'âme et qui, de là, se répand dans les facultés de l'âme. En tant qu'elle perfectionne la substance de l'âme, elle constitue l'essence de la grâce justifiante ; en tant qu'elle se répand dans les facultés de l'âme, elle constitue les vertus infuses et les dons du Saint-Esprit. Tandis que la grâce essentielle nous fait *participer* à l'essence divine, en nous *rendant semblables* à cette divine essence, les vertus infuses nous font *participer*, toujours *en similitude*, à la connaissance et à la charité de Dieu[2].

---

1. *Sum. theol.*, I-II, q. cx, a. 2.

2. *Sum. theol.*, I-II, q. cx, a. 4 : « *Respondeo dicendum, quod ista quæstio ex præcedenti dependet. Si enim gratia sit idem quod virtus, necesse est, quod sit in potentia animæ sicut in subjecto : nam potentia animæ est proprium subjectum virtutis. Si autem gratia differt a virtute, non potest dici*

Telle est, en résumé, la doctrine de saint Thomas sur la grâce justifiante. D'après l'enseignement du saint Docteur, la grâce justifiante est, à la fois, *entitative* ou, comme nous dirions aujourd'hui, *statique*, en tant qu'elle perfectionne la substance de l'âme, et *opérative* ou *dynamique*, en tant qu'elle perfectionne les facultés de l'âme.

Cette même doctrine, après saint Thomas. — A la fin du XIIIe siècle, le franciscain Scot prétendit que la relation entre la charité et la grâce sanctifiante était si intime que la charité était tout à fait identique à la grâce justifiante, et que la distinction qu'on voulait établir était purement logique.

Cette doctrine ressemblait beaucoup à celle de Pierre Lombard : elle en différait pourtant, en ce que le célèbre franciscain faisait de la charité un don créé.

D'autre part, cette conception attaquait directement celle de saint Thomas, car selon Scot, la grâce justifiante n'était nullement une habitude entitative, mais elle était seulement une habitude opérative.

Pour pouvoir soutenir la doctrine de Scot, il fallait évidemment cesser de comparer la vie de la grâce à la vie naturelle, telle du moins que la concevait Aristote[1]. Comme l'aristotélisme était de plus en plus accepté, le scotisme ne put s'accréditer : la prédominance resta à la doctrine de saint Thomas qui, depuis le XIVe siècle, a toujours été enseignée dans les Écoles.

---

quod potentia animæ sit gratiæ subjectum; quia omnis perfectio potentiæ animæ habet rationem virtutis, unde relinquitur quod gratia, sicut est prius virtute, ita habeat subjectum prius potentiis animæ, ita scilicet quod sit in essentia animæ. Sicut enim per potentiam intellectivam homo participat cognitionem divinam, per virtutem fidei, et secundum potentiam voluntatis amorem divinum per virtutem caritatis, ita etiam per naturam animæ participat, secundum quamdam similitudinem, naturam divinam per quamdam regenerationem, sive recreationem. »

1. Aristote distingue dans la vie naturelle des opérations accomplies immédiatement par des facultés, puisant leur énergie dans un même fonds commun d'activité, la substance.

Il faut pourtant signaler l'heureuse tentative du P. Baudier et du P. Jovene, de la faculté de théologie de Paris. Ils distinguent dans la grâce justifiante deux dons : un *don incréé* qui est la Trinité tout entière, plus spécialement considérée dans la Personne du Saint-Esprit [1], et un *don créé* qui est l'œuvre du Saint-Esprit dans l'âme. Mais, disent ces deux théologiens, la venue de la Trinité et plus spécialement du Saint-Esprit dans notre âme, *précède logiquement* l'état de grâce. Selon cette doctrine, l'âme ne ressemble donc plus à une misérable demeure qu'un roi ferait orner avant d'y faire son entrée. L'âme humaine, au contraire, a été créée par Dieu pour être le temple du Saint-Esprit et pour être toute transformée par sa présence. Si elle n'atteint pas sa destinée, elle n'est pas comme Dieu veut qu'elle soit, elle est dans le péché. Mais que la présence du Saint-Esprit lui soit rendue, elle sera, en même temps, rétablie dans sa première condition.

Si l'on compare la Très Sainte Trinité à une lumière infiniment riche, l'âme humaine peut être assimilée à un cristal admirablement taillé. Malgré sa structure si délicate, s'il est

---

1. Le P. Baudier et le P. Jovene ont repris la théorie du P. Petau. Les trois Personnes habitent également dans l'âme. Mais seul le Saint-Esprit est uni à l'âme. Cf. Jovene, *De vita deiformi*, thes. XX : « *Quamobrem item quæritur utrum solus Spiritus Sanctus dicendus sit formaliter et terminative unitus animæ Deiformi? Duæ referuntur theologorum sententiæ, quamvis ut verum fatear, duæ illæ opiniones non videntur versari circa idem. Theologi enim qui negant unionem Deiformem esse propriam Spiritui Sancto, ideo forsan negant quia unionem veri nominis inter Deum et animas Deiformes non agnoscunt, sed simplicem inhabitationem, ad quam deprimunt quæ Patres de unione, conjunctione, participatione Dei, verbis adeo magnificis extollunt. Jamvero si nihil nisi inhabitatio Divinitatis asserenda esset, non viderem quomodo theologi insignes tamdiu ancipites et inter se oppositis sententiis pugnantes esse potuissent. Una tantum sententia præformari posset, inhabitationem toti Trinitati communem, Spiritui Sancto per appropriationem adscriberem. Verum, unione proprie dicta semel admissa, quæque toto cælo distat ab inhabitatione stricte sumpta (illi enim theologi nunquam dicerent, Deum inhabitare animam ut anima inhabitat corpus), jam non video quomodo duæ esse possint opiniones theologicæ, i. e. in traditione fundatæ.* » Cours lithographiés, Paris, 1880-1881.

placé dans les ténèbres, il n'est qu'une masse sans forme et sans beauté. Mais qu'on l'expose aux rayons du soleil, il devient tout resplendissant de lumière et, cette lumière, il la réfléchit d'une façon merveilleuse. De même, l'âme humaine, bien que parfaitement configurée par le Créateur, se trouve être dans les ténèbres, par suite du péché. Mais si elle consent à s'exposer aux rayons du soleil de justice et de vérité, elle reflète, en mille manières, la lumière qu'elle reçoit.

Telle est la conception générale des PP. Baudier et Jovene sur la grâce justifiante [1]. Leur innovation a consisté principalement en deux choses :

1° Ils ont remis en honneur cette doctrine grecque, qu'on oubliait de plus en plus, d'après laquelle la grâce consiste en un double don, et d'après laquelle aussi la grâce justifiante consiste avant tout dans la présence de la Trinité, en notre âme.

2° Ils ont complété la doctrine des Pères grecs en disant que la transformation qui s'opère dans l'âme est seulement postérieure à la présence de la Divinité, d'une postérité logique; en d'autres termes, la transformation s'accomplit, dans l'âme du juste, en même temps que la Divinité vient en elle ou, plus justement, par le fait même de la présence de la Divinité.

Comme on le voit, on ne saurait présenter cette doctrine

---

1. Baudier, *De gratia*, cap. pr., a. 2 ; pars II, c. I, a. 1, Cours lithographiés, Paris, 1885-1886. — Jovene, *De vita deiformi*, thes. XIX : « *Catholicus et adæquatus consortii intellectus, et verbo Dei tum scripto, tum tradito exhaustus, duplici constat elemento, infinito altero increatoque, finito altero ac creato, scilicet Divinitate physice, immediate, accidentaliter tamen, animæ regenerandæ unita, et insuper qualitate, eidem animæ, expressam, formalem, imo univocam Divinitatis similitudinem indente. Quæ quidem assimilatio, Patribus præeuntibus, nedum præcedat Divinitatis cum anima unionem, prorsus subsequitur ut ignitio ignem, ut radius solem, ut character sigillum, ut imago exemplar. Quamobrem Deiformitas ex præhabito divinæ naturæ consortio resultans optime a Dionysio fuit descripta* : « *Ad Deum, quanta fieri potest, assimilatio et unio.* »

comme si elle était une nouvelle manière de concevoir la grâce justifiante. Elle est exactement celle des Pères grecs, mais quelque peu complétée.

Remarquons, en terminant cette étude, que l'Église a toujours laissé aux théologiens une très grande liberté de penser, en ce qui concerne la nature de la grâce justifiante. Toutefois, elle a défini que l'état de grâce ou l'œuvre de l'Esprit-Saint dans l'âme est non pas la justice du Christ, c'est-à-dire la sainteté même du Christ, seulement imputée au fidèle, mais une justice semblable créée et développée réellement dans l'âme, par la présence de l'Esprit-Saint. Cette doctrine a été enseignée par les Pères du concile de Trente contre les protestants[1].

§ III

LES EFFETS DE LA GRACE JUSTIFIANTE

Etat de la question. — Lorsque le Saint-Esprit, conjointement avec le Père et le Fils, s'est établi dans une âme et qu'il a réalisé, en elle, ces dispositions mêmes qu'il produit dans l'âme du Sauveur, cette âme est en état de grâce. Elle possède, en effet, un certain nombre de titres que l'état de grâce emporte, pour ainsi dire, avec lui, par mode de conséquences, et que l'on est convenu d'appeler les *effets* de la grâce justifiante, mais que l'on désignerait bien plus justement sous le nom de *prérogatives* de la grâce justifiante.

Ces effets se ramènent principalement à quatre. La grâce justifiante *nous fait participer à la nature de Dieu;* elle nous rend *les cohéritiers du Christ et les héritiers de Dieu;* elle fait de nous *les fils adoptifs de Dieu;* elle établit entre Dieu et l'homme *l'amitié la plus intime.*

---

1. Denz., 681, 703.

La grâce justifiante nous fait participer à la nature de Dieu. — Dans la *II Petri,* il est dit que les dons du salut nous sont accordés, afin que par eux nous devenions *participants de la nature divine* « *consortes divinæ naturæ* », en fuyant la corruption de la concupiscence qui est dans le monde [1]. Même doctrine dans la *I Joannis,* où la grâce est appelée la *semence* de Dieu : « *Omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet* [2] », ce qui fait que nous sommes appelés les enfants de Dieu et que nous le sommes en effet [3].

Ces textes indiquent clairement qu'entre l'âme du juste et Dieu, il existe les relations les plus intimes qui se puissent concevoir. Et pourtant ils ne font qu'énoncer sous une forme plus réaliste l'enseignement déjà contenu dans l'Évangile selon saint Jean et dans les épîtres de saint Paul. Ils signifient que, par la grâce, nous vivons de la vie même de Dieu.

C'est qu'en effet, celui qui a reçu la grâce justifiante possède vraiment en lui la Trinité tout entière. De plus, de même que l'Esprit qui procède du Père par le Fils a créé et élevé à leur plus haute perfection, dans l'âme humaine du Sauveur, tout un ensemble de dispositions surnaturelles par lesquelles il la faisait converger vers le Verbe et, par le Verbe, vers le Père : de même ce divin Esprit transforme surnaturellement, de plus en plus, l'âme humaine du fidèle, et, à proportion de cette transformation, il la ramène au Verbe incarné et, par lui, au Père.

C'est pourquoi l'on peut dire que ce n'est plus l'âme qui vit, mais que c'est Dieu qui vit en elle : l'âme est rendue *participante* de la *vie* ou de la *nature divine.*

Ce sont cependant des expressions qu'il ne faudrait pas tout à fait prendre à la lettre.

---

1. *II Petri,* I, 4.
2. *I Joan.,* III, 9.
3. *Ibid.,* III, 1.

L'âme participe à la nature divine *secundum quamdam similitudinem*, dit saint Thomas [1]. Et en effet, la Trinité tout entière habite dans l'âme du juste comme dans un temple. Ainsi, Dieu se donne à l'âme et c'est dans ce don incréé, a-t-on dit, que consiste avant tout la grâce justifiante. Mais en même temps l'Esprit qui procède du Père par le Fils, s'applique à créer en nous, dans une certaine mesure, des dispositions surnaturelles semblables à celles qu'il a réalisées en plénitude dans l'âme du Christ. Par ces dispositions, l'Esprit-Saint avait rendu l'âme du Christ aussi semblable que possible à la nature même de Dieu. D'où il suit que, rendu semblable au Christ par l'action de l'Esprit-Saint, le juste se trouve être semblable à la nature même de Dieu. C'est le sens de l'expression : *Participatio naturæ divinæ* ou *divinæ naturæ consortium* [2].

---

1. *Sum. theol.*, I-II, q. cx, a. 4.

2. La façon selon laquelle l'Esprit-Saint qui procède du Père par le Fils, nous rend semblables au Christ et, par suite, à la nature de Dieu, a été exposée d'une façon un peu nouvelle par le P. Jovene, dans son traité *De vita Deiformi*, thes. XIX.

L'Esprit-Saint, dit-il, produit la grâce dans l'âme non *par efficience*, ainsi qu'on est accoutumé de le dire, mais *par adhérence*.

Que l'on suppose en présence deux amis dont l'un est savant et dont l'autre est ignorant. On peut concevoir deux manières dont l'un communiquera sa science à l'autre. Ou bien il lui dira ce qu'il sait, faisant naître en son âme des idées. Il agira alors sur son ami *par efficience*. Il sera à l'égard de son ami *ad modum formæ solummodo assistentis*.

Mais que l'on se représente que l'un s'unisse à l'autre de telle façon que la science du premier rayonne dans l'esprit du second. Dans ce cas, il agirait *par adhérence* et non plus seulement *par efficience*. Ainsi le feu ignifie le fer, la lumière illumine le cristal, le cachet est imprimé sur la cire. Le premier est par rapport au second *ad modum formæ informantis*.

Or, dit le P. Jovene, l'Esprit-Saint produit le don créé ou la similitude divine non *par efficience* mais *par adhérence*. Par suite, il est *forma exemplaris, impressa, informans seu adhærens* du don créé. Ce don créé est, par opposition *forma exemplata, expressa, informata seu inhærens, physice, etsi accidentaliter, animæ*.

Cette théorie conduit le P. Jovene à définir l'état de grâce dans les termes que l'on a rapportés plus haut, p. 298. Dans la justification, la Trinité tout entière vient habiter dans l'âme. Seul, pourtant, l'Esprit-Saint s'unit à l'âme

La grâce justifiante nous rend les cohéritiers du Christ et les héritiers de Dieu. — Cette doctrine est formellement contenue dans l'épître aux Romains[1]. Elle ne fait qu'exprimer, sous une forme très vive, ce rapport très étroit que saint Paul prend toujours soin d'établir entre le Christ et le chrétien.

Ce rapport quel est-il?

En mourant sur la croix, Jésus meurt au péché et, en même temps, il est glorifié, dans son âme d'abord, et, trois jours après, dans son corps. C'est là ce qu'on appelle l'héritage que le Christ reçoit de Dieu le Père, *l'héritage de Dieu*. Or, par une disposition de la Très Sainte Trinité, dans la Personne du Christ qui meurt au péché en même temps qu'il est glorifié, ce sont tous les hommes qui *en principe ou en droit* meurent au péché en même temps qu'ils entrent en grâce avec Dieu. Admis *en fait* à cette vie nouvelle, le jour de leur Baptême, ils doivent la développer en eux, pendant toute leur vie, jusqu'à ce qu'elle s'épanouisse dans la gloire et qu'elle se termine, à la fin des temps, par la résurrection du corps. Le chrétien est donc, lui aussi, admis comme le Christ à *parti-*

---

physice, immediate, accidentaliter tamen et non substantialiter, c'est-à-dire que l'Esprit-Saint s'unit à l'âme, mais en respectant en elle toutes ses propriétés naturelles. En même temps qu'il s'unit à l'âme, l'Esprit-Saint produit en elle une similitude divine *univoque*, c'est-à-dire, en changeant quelque peu le sens rigoureux de ce terme, *exacte* bien qu'*inadéquate*. C'est que l'Esprit-Saint agissant par mode de cause formelle ne peut que produire un effet semblable à la nature divine, de même que le cachet ne peut que produire une empreinte semblable à lui-même.

Pourtant l'empreinte divine ne peut qu'être incomplètement reproduite dans une créature, si parfaite qu'elle soit.

Ce seront les traits de la nature divine, mais exprimés d'une manière confuse.

Il faut reconnaître à cette théorie une certaine originalité et une certaine grandeur. Dans des temps plus scolastiques que le nôtre, elle enthousiasmerait plus d'un théologien.

Ajoutons que cette théologie, bien qu'elle n'ait pas été exposée par le P. Petau, est tout à fait selon l'esprit du savant jésuite. Toute la Trinité, a-t-il écrit, habite dans l'âme du juste : seul l'Esprit-Saint est uni à l'âme. Le P. Jovene a identifié l'union et l'adhérence. De ce rapprochement est sortie toute sa théorie.

1. *Ad Rom.*, VIII, 15-17.

ciper à l'héritage de Dieu. Il est bien le *cohéritier du Christ.* Mais le chrétien ne devient *l'héritier de Dieu* que parce qu'il est le *cohéritier du Christ.*

La grâce justifiante fait de nous les fils adoptifs de Dieu. — Si nous sommes avec le Christ *les cohéritiers de Dieu,* c'est parce que nous sommes avec lui *les fils de Dieu.*

Le Christ, en tant qu'il est le Verbe incarné, est le Fils unique du Père, le vrai Fils de Dieu. Or le chrétien qui reçoit la grâce sanctifiante est rendu semblable au Christ par l'Esprit même qui anime la sainte âme de Jésus. C'est pourquoi l'on peut dire qu'il vit de la *même vie surnaturelle* que le Christ [1]. Il est par suite le *frère* du Christ, *frère adoptif* il est vrai, puisqu'il ne possède ce titre que parce que le Christ l'a adopté pour frère, en acceptant de mourir sur la croix pour lui mériter la vie du salut. *Frère adoptif* du Christ, le chrétien devient, en même temps, le *fils adoptif* de Dieu [2].

Mais les Pères et les théologiens interprètent ces textes de la *I Joannis :* « *Filii Dei nominemur et simus* » et : « *Omnis qui natus est ex Deo, semen ipsius in eo manet* », dans un sens qui étonne. Ils disent que nous sommes plus que les fils adoptifs de Dieu. Constitués en grâce, nous sommes les fils adoptifs de Dieu, *sed non sine aliqua cognatione.*

Quel est le sens de cette expression?

L'adoption est constituée par une simple *relation plus ou moins juridique* qui présuppose, d'ordinaire, entre celui qui

---

1. L'Esprit qui sanctifie l'âme du Christ, écrit Thomassin, est également l'Esprit qui nous sanctifie. Mais tandis que la communication de l'Esprit sanctificateur a été faite à l'humanité du Christ avec une largesse incomparable, *largissime;* d'une façon permanente, *permanenter;* et comme à la source d'où s'échappent nécessairement toutes les effusions divines, *causaliter et principaliter;* le simple chrétien, au contraire, reçoit le Saint-Esprit avec plus de parcimonie, *parcius;* il peut le perdre, *amissibiliter;* et quand il le reçoit, c'est à cause de Jésus-Christ et en lui, *propter Christum et in Ipso. De Incarn.*, l. VI, c. II.

2. Ainsi, en mourant sur la croix pour nous mériter la vie du salut, le Christ nous a consacrés ses frères adoptifs et les fils adoptifs de Dieu.

adopte et celui qui est adopté, une certaine conformité de sentiments. Or l'acte qui nous constitue fils de Dieu est plus qu'une relation de ce genre, puisqu'il transforme notre âme, en la conformant au Christ. L'acte qui nous constitue fils de Dieu, ressemble donc plus à la *génération* qu'à l'*adoption*. C'est ce que les Pères et les théologiens expriment, en disant que nous sommes les fils adoptifs de Dieu, *sed non sine aliqua cognatione*.

La grâce sanctifiante fait de nous les amis de Dieu, dans le sens le plus élevé de ce mot. — C'est qu'en effet, par la grâce justifiante, l'homme se trouve ramené à cette destination qui semble lui avoir été fixée dans l'économie générale de la création.

Les êtres inférieurs glorifieront Dieu, en servant l'homme. Mais la destinée de l'homme est d'un ordre plus élevé. Dieu a créé l'homme afin de pouvoir vivre en lui par l'Esprit qui procède du Père par le Fils et afin de pouvoir s'unir, par lui, à toute la créature. C'est pourquoi l'homme est constitué le *fils du Père* et il doit répondre à ce titre, en ayant en lui un cœur d'enfant. Mais s'il est le fils du Père, c'est parce qu'il est le *frère du Fils unique de Dieu*. Il doit répondre à ce titre en entretenant en lui les sentiments d'un vrai frère, c'est-à-dire en s'unissant au Fils, par la charité la plus vive, et, après s'être ainsi uni au Fils, en vivant de la même vie que lui, en pensant comme lui, en voulant comme lui, en sentant comme lui; de plus, il agira pour lui, de même qu'un bon serviteur n'agit que dans les intérêts de son maître, c'est-à-dire qu'il poursuivra la gloire du Père, par la Rédemption du monde ou l'établissement du royaume de Dieu. En d'autres termes, tout chrétien devra s'appliquer à vivre *par* le Christ, *comme* le Christ, *pour* le Christ [1].

---

1. Cette vérité si belle et si simple paraît avoir été plus familière aux fidèles des premiers siècles, qu'aux chrétiens de notre temps. Les vestiges de cette

Celui qui vit ainsi en union fraternelle avec le Christ, est en même temps le temple du Saint-Esprit. Si la Trinité tout entière habite dans l'âme du juste, l'œuvre de transformation surnaturelle qui est accomplie en notre âme, n'en est pas moins *le fait immédiat de l'Esprit* qui procède du Père par le Fils [1].

Telle est la vie chrétienne envisagée de la manière la moins abstraite. Elle se ramène à l'amour de Dieu. Mais quel n'est pas cet amour, puisque, pour l'exprimer complètement, il faut employer les trois expressions les plus sacrées du langage humain, celle de *fils*, de *frère*, de *temple*. Le chrétien c'est donc bien celui qui est, pour ainsi dire, marqué du sceau de la Trinité et l'on comprend dès lors que toute vie chrétienne doive être vécue au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit.

Pour peu qu'on veuille bien encore analyser la vie chrétienne, on ne tardera pas à voir apparaître le Sacerdoce.

Le centre de la vie chrétienne est, d'après ce qui vient

---

croyance apparaissent à chaque pas que l'on fait, dans les musées d'Archéologie chrétienne. Ainsi, on peut se rendre compte, par les inscriptions, que souvent le fidèle est appelé l'*agneau bien-aimé de Dieu*. S'il s'agit d'un petit enfant, ce nom est remplacé par le gracieux diminutif de *agnellus* ou *petit agneau*. Ou bien le chrétien est représenté sous la forme d'un *poisson*, ou d'un *petit poisson*, *pisciculus*, qui nage dans les eaux surnaturelles. On sait, d'autre part, que les symboles de l'*Agneau* ou du *Poisson* désignent le Christ. Quelquefois les *pisciculi* sont attachés ou même traversés par une ancre. L'ancre est le symbole de la foi qui unit au Christ. Cf. Dom Leclercq, art. *Agneau*, dans *Dict. d'Arch. chrét.*

Souvent aussi les chrétiens prenaient le nom de *Théophore* ou de *Christophore*. Tel saint Ignace d'Antioche dont toutes les lettres commencent par cette formule : *Ignace appelé aussi Théophore*. Il dut être raillé, à cause de cette appellation, dans l'interrogatoire qu'il subit, avant son martyre, ainsi que le racontent les Actes des martyrs, car la sentence de mort portée contre lui par Trajan, était ainsi conçue : « *Ignace qui prétend posséder en lui le crucifié...* »

1. Les premiers chrétiens admettaient sans peine ces enseignements qui paraissent aux chrétiens de nos jours, d'une inspiration dogmatique très élevée. Ils étaient si intimement persuadés de la vérité de ce fait, que l'Esprit-Saint vient dans l'âme pour la transformer, qu'ils allaient jusqu'à donner le nom d'esprit-saint aux âmes de leurs défunts. « REDDIDIT. DEO. SPIRITUM. SANCTUM », est-il écrit d'un certain Léopardus. Une autre inscription porte cette belle épitaphe : « LEUCES. SEVERÆ. FILIÆ. CARISSIMÆ. POSUIT. ET. SPIRITO. SANCTO. TUO. » Cf. Martigny, art. *Le Saint-Esprit*, dans *Dict. des Antiq. chrét.*

d'être dit, la vie d'union au Fils, c'est-à-dire au Verbe incarné. Or, le Prêtre se trouve être uni au Fils, mais non pas seulement tout autre chrétien. Par la vertu de son caractère sacerdotal, il est rendu participant de ce Sacerdoce par lequel le Christ s'offre éternellement pour le salut du genre humain. Cette union représente la plus haute participation au Christ, à laquelle une simple créature puisse être appelée, puisqu'elle est une participation au Christ, agissant comme Dieu et homme tout ensemble, pour opérer le salut du monde[1].

§ IV

LES PROPRIÉTÉS DE LA GRACE JUSTIFIANTE, C'EST-A-DIRE LES VERTUS INFUSES ET LES DONS DU SAINT-ESPRIT.

Les vertus infuses. — Depuis le XIIIe siècle surtout, on considère, dans la grâce justifiante, un *élément entitatif* ou

---

1. On sait que selon la belle doctrine de saint Thomas, la propriété du caractère sacramentel est d'unir le chrétien à la fonction médiatrice ou rédemptrice du Christ. Par le caractère baptismal il reçoit une certaine initiation à cette fonction. D'où il résulte que le chrétien pourra s'unir au Christ, pour adresser à Dieu l'hommage de l'adoration, de la reconnaissance, de la demande, du don de soi ou de l'offrande du cœur. Le Christ est en effet, selon l'expression de J. J. Olier, le *grand Religieux* de Dieu. Le chrétien, par la vertu du caractère de son Baptême, est appelé à s'unir au Christ, pour offrir avec lui, à Dieu, le Père, l'*hommage religieux de l'humanité*. Par le caractère de la Confirmation, le chrétien est affermi dans le caractère de son Baptême. Le caractère du sacrement de l'Ordre associe le chrétien à l'acte le plus intime de la fonction rédemptrice du Christ. Il lui donne le droit d'offrir Jésus-Christ en sacrifice, en union avec le Christ-Prêtre : il le constitue le *ministre du Christ-Prêtre*. Cf. *Sum. theol.*, III, q. LXIII, a. 1, 2, 3.

Cette considération dogmatique conduit à une réflexion morale de la plus haute importance. Le Sacerdoce du Christ repose, en somme, sur sa divinité : pour être le Prêtre de la Nouvelle Loi, il a fallu que le Christ fût Dieu. Puisque notre Sacerdoce n'est qu'une participation au Sacerdoce même du Christ, puisqu'il est de même ordre que celui du Christ, il doit lui aussi reposer sur la divinisation ou la sanctification aussi parfaite que possible de nous-mêmes. C'est dans une sainteté très élevée qu'il doit, en quelque sorte, plonger ses racines et puiser journellement sa sève. Autrement, il ressemblerait à l'arbre planté sur le sable mouvant et que le vent déracine.

statique, qui adhère à la substance même de l'âme, et un *élément opératif* ou *dynamique*, qui s'attache aux facultés de l'âme et qu'on appelle les *vertus infuses* : « *Sicut enim per potentiam intellectivam*, écrit saint Thomas, *homo participat cognitionem divinam per virtutem fidei, et, secundum potentiam voluntatis amorem divinum per virtutem caritatis, ita etiam per naturam animæ participat, secundum quamdam similitudinem, naturam divinam, per quamdam regenerationem, sive recreationem*[1]. »

Cette conception, nous l'avons déjà constaté, vient de ce que l'on s'est représenté la vie de la grâce, à la manière dont la philosophie aristotélicienne explique la vie naturelle. De même que, dans cette philosophie, les facultés sont considérées comme des modes qui découlent nécessairement de la substance de l'âme, c'est-à-dire des propriétés, de même, les vertus infuses sont considérées comme les propriétés de la grâce justifiante.

Ces vertus sont de deux ordres. Les unes ont directement Dieu pour objet : ce sont les vertus de foi, d'espérance, de charité; aussi, sont-elles dites théologales. Les autres ont pour objet non plus directement Dieu, mais un moyen d'aller à Dieu : elles sont dites les vertus morales.

Remarquons toutefois que cette doctrine si précise de saint Thomas sur le rapport des vertus infuses avec la grâce sanctifiante n'a jamais été définie par l'Église. Le concile de Trente a seulement déclaré au chapitre VII de la session VI, que, dans la justification, le fidèle reçoit la charité du Christ, ce qui veut dire, continue le même chapitre, qu'il obtient la rémission du péché, et, en même temps, la vie de la foi, de l'espérance et de la charité [1]. Comme on le voit, le concile évite, avec le plus grand soin, toute systématisation et il donne la liberté de l'éviter pareillement. Mais ce que le concile énonce assez clairement, c'est qu'il y a un rapport très étroit

---

1. *Sum. theol.*, I, II, q. CX, a. 4.

entre la foi, l'espérance et la charité[1]. On a vu plus haut que ce rapport s'impose. On ne peut croire vraiment sans espérer et sans aimer.

Toutefois, ainsi que l'enseigne encore le concile de Trente, la foi peut demeurer sans la charité dans l'âme de celui qui est en état de péché mortel, à la manière d'une habitude surnaturelle plus ou moins inerte, *fides mortua seu otiosa*. Elle ne disparaît que par le péché d'infidélité ou par une profession extérieure de vie licencieuse qui équivaut à une infidélité[2]. Il en est de même, mais à un degré moindre, de la vertu d'espérance[3].

Les dons du Saint-Esprit. — Quant aux dons du Saint-Esprit, ils consistent dans certaines dispositions habituelles, produites par l'Esprit-Saint dans l'âme déjà parvenue à l'état de grâce et qui permettent à l'homme régénéré, soit de pratiquer la vie chrétienne avec plus d'élan, soit de surmonter, avec un courage spécial, les dangers qui se présentent.

Pourtant, il ne conviendrait pas de trop séparer les dons du Saint-Esprit, des vertus de foi, d'espérance et de charité, de même qu'il n'est pas bon de trop séparer ces vertus de la grâce fondamentale. La grâce justifiante se résume, en effet, dans ces dispositions admirables que crée et que développe en nous l'Esprit qui vient du Père par le Fils, afin de nous rendre semblables à la sainte humanité du Christ[4].

---

1. Denz., 682 : « *Quamquam enim nemo possit esse justus, nisi cui merita passionis Domini Nostri Jesu Christi communicantur : id tamen in hac impii justificatione fit, dum ejusdem sanctissimæ passionis merito per Spiritum Sanctum charitas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui justificantur, atque ipsis inhæret, unde in ipsa justificatione cum remissione peccatorum hæc omnia simul infusa accipit homo per Jesum Christum, cui inseritur, fidem, spem et charitatem : nam fides nisi ad eam spes accedat et charitas, neque unit perfecte cum Christo, neque corporis ejus vivum membrum efficit : qua ratione verissime dicitur, fidem sine operibus mortuam et otiosam esse...* »

2. *Ibid.*, 691, 720.

3. *Ibid.*, 680.

4. Notons, en terminant cette étude, que la grâce justifiante ou habituelle et la

Idées à développer dans la prédication. — L'étude qui précède permettra facilement à l'esprit d'arriver à une conception à la fois bien complète et bien simple de la vie chrétienne.

Être chrétien c'est être consacré à Jésus-Christ. C'est lui appartenir à la manière d'un serviteur qui appartient à son maître. Ce serviteur ne fait plus que ce que son maître lui prescrit et selon la forme qu'il prescrit, depuis le commencement jusqu'à la fin de sa journée. De même, celui qui appartient à Notre-Seigneur, ne fait plus que ce que Notre-Seigneur veut et selon la forme qu'il veut. Tel est le *caractère général* de la vie chrétienne.

Or quelle est la volonté de Notre-Seigneur? Il nous demande de nous abandonner à lui, avec la simplicité d'un enfant, mais il veut que nous cherchions à agir de la sorte dans toutes les actions les plus ordinaires de notre vie.

S'abandonner à la vie du Sauveur, c'est-à-dire à ses lumières, à sa force, à sa joie, mais de telle sorte que cette vie nous anime dans nos devoirs d'état et jusque dans l'accomplissement de nos moindres actions, en un mot *vivre par le Christ*, c'est donc le *premier caractère particulier* de la vie chrétienne.

Si le Maître veut pénétrer par sa vie dans les actions les plus ordinaires de la nôtre, c'est afin de nous amener à l'imiter, jusque dans nos petites occupations quotidiennes, de façon à leur donner à toutes cette marque distinctive d'être un acte de renoncement ou de sacrifice, inspiré par l'amour de Dieu. S'abandonner à la vie du Sauveur, afin de *vivre comme lui*, tel est le *second caractère particulier* de la vie chrétienne.

Il faut donc que nous vivions par Jésus afin de vivre comme Jésus. Mais tout chrétien doit être sur la terre un apôtre, c'est-à-dire qu'il doit travailler à l'extension du règne de Dieu dans le monde, continuer et terminer le plus possible l'œuvre de la Rédemption des hommes confiée à Notre-Seigneur Jésus-Christ. Tout chrétien doit travailler *pour le Christ*, c'est-à-dire pour l'accomplissement de l'œuvre du Christ. C'est le *troisième caractère particulier* de la vie chrétienne.

Par le Christ, *comme le Christ*, *pour le Christ :* ces trois expressions sont comme le résumé de toute la vie chrétienne.

---

grâce actuelle constituent ce qu'on appelle la grâce *gratum hominem faciens*, parce que cette grâce tend à transformer ou transforme l'homme, de manière à le rendre semblable à Dieu. Elle se distingue ainsi d'une certaine grâce, donnée directement à l'homme, non pour le rendre agréable à Dieu, mais pour lui permettre de travailler, avec une efficacité toute spéciale, au salut du prochain. On l'appelle *gratia gratis data*, parce qu'elle n'est pas la récompense du mérite. Tel est le don des miracles.

Ouvrages à consulter. — ORIGÈNE, *Comm. in Joan.*, t. II, 62; *P. G.*, XIV, 129.

DIDYME, *De Spiritu Sancto*, 4, 22; *P. G.*, XXXIX.

S. ATHANASE, *Ad Serap.*, Epist. I, 30-30; III, 2; *P. G.*, XXVI.

S. BASILE, *Adv. Eunom.*, l. V; *P. G.*, XXIX, 762, 772.

S. CYRILLE D'ALEXANDRIE, *De Trinitate*, Dial. VII; *P. G.* LXXV, 1085.

S. AUGUSTIN, *De Trinitate*, l. XV, 46; *P. L.*, XLII, 1093.

S. THOMAS, *Summ. theol.*, I-II, q. CX, a. 2, 4; III, q. LXIII, a. 1, 2, 3.

PETAU, *De Trinitate*, l. VIII, c. VI, 6, 8.

THOMASSIN, *De Incarnatione*, l. VI, c. II, X-XX.

Mgr GAY, *Vie et vertus chrétiennes*, t. II, *De la chasteté*, pp. 103-105.

JOVENE, *De vita deiformi*, thes. XIX, XX (Cours lithographiés, Paris, 1880-1881).

DE RÉGNON, *Études sur la Sainte Trinité*, XXVI, pp. 484-485.

DOM LECLERCQ, art. *Agneau*, dans : *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne.*

CHAPITRE III

LE MÉRITE.

L'auteur de la grâce, c'est Notre Seigneur. Par sa vie toute de souffrances, terminée par la mort de la croix, il a, en effet, mérité le salut du genre humain. Mais cette grâce, obtenue pour tout homme, reste en quelque sorte en suspens jusqu'à ce que l'individu, par sa coopération aux souffrances du Sauveur, ait mérité qu'elle lui soit appliquée. Pour cela, il devra renoncer à tout et suivre le divin Maître. Par cette vie de renoncement et d'union au Christ, le fidèle méritera une grâce de plus en plus abondante sur la terre. Cette grâce sera le fondement de la gloire qui lui est réservée dans le ciel. Tel apparaît le mérite si on l'envisage d'une manière concrète, c'est-à-dire sans faire abstraction des œuvres qui le fondent et de la récompense qu'il confère.

Mais il faut aussi le considérer d'une manière plus approfondie et, pour atteindre ce résultat, il est nécessaire d'en distinguer les divers aspects.

Ce qui importe le plus, dans cette étude, c'est d'amener l'esprit à se faire une notion exacte du mérite. Aussi, commencerons-nous par chercher à *déterminer la nature* du mérite surnaturel. Il faudra ensuite défendre *l'existence du mérite surnaturel*, contre les attaques des protestants. Nous exposerons, en dernier lieu, dans une synthèse très rapide, la doctrine de *l'objet du mérite*.

ARTICLE I

La nature du mérite.

Division de cette étude. — C'est tout d'abord le *mérite naturel* qu'il faut considérer. Il sera plus facile ensuite d'étudier, par analogie, le *mérite surnaturel.*

§ I

LE MÉRITE NATUREL.

Sa notion. — Un homme cause-t-il un avantage à autrui, on dit qu'il mérite une récompense. Comme on le voit, le mérite est le droit à une récompense qui vient à un individu, de ce qu'il a causé l'avantage de son semblable, *jus ad præmium.*

Ses conditions. — Trois conditions sont donc requises pour qu'il y ait mérite : 1° un acte humain, 2° procurant à autrui, 3° un avantage réel. Mais le mérite, en ce qu'il a d'essentiel, ne consiste que dans le droit à la récompense, *jus ad præmium.*

Le fondement du mérite. — Le mérite étant ainsi entendu, il est facile de voir qu'il est fondé sur l'équité ou la simple justice naturelle. Et en effet, un homme reçoit-il d'un autre homme, ce que sa raison lui dit être un avantage réel, cette même raison lui fait un devoir, au nom de l'équité, de rendre un avantage semblable ou réputé tel. L'équité est donc bien le fondement du mérite de l'individu à l'égard du prochain.

L'équité est encore le fondement du mérite de l'individu à l'égard de la société et de Dieu.

Et en effet, l'individu, en même temps qu'il travaille direc-

tement à l'avantage de son semblable, sert indirectement la société et, si l'avantage procuré offre une importance exceptionnellement appréciable, il mérite d'être récompensé par elle, au nom de l'équité.

De plus, en travaillant à l'avantage de la société, l'individu contribue à l'établissement de l'ordre, de la gloire extérieure ou du royaume de Dieu. Toujours au nom de l'équité, ce bien procuré à Dieu crée un mérite ou un droit à une récompense. L'équité sert donc de fondement à tout mérite.

Ses différentes espèces. — Le mérite, à proprement parler, est celui qui vient d'être décrit. C'est un droit à une récompense. Mais c'est un droit strict, comme fondé sur l'équité ou la justice naturelle. L'École appelle le mérite, entendu dans ce sens, *meritum de condigno*. C'est qu'il est fondé sur la valeur, l'excellence ou la *dignité* de l'œuvre accomplie : l'œuvre étant avantageuse à autrui, contient en elle-même l'exigence d'un retour. On l'oppose alors au mérite entendu dans le sens large et qui consiste en un certain droit à une récompense, mais en un droit qui n'est pas strict. C'est qu'il est fondé non pas sur l'équité ou la justice naturelle, mais soit sur la convenance, soit sur la charité ou la libéralité de la personne à qui l'œuvre s'adresse. Aussi, ce mérite est-il appelé par l'École, *meritum de congruo*.

Considérons de plus près le mérite dit *de condigno*. Ou bien celui qui travaille à l'avantage de son semblable, de la société ou de Dieu, a été gratifié d'une manière insigne par celui pour qui il travaille. L'œuvre qu'il accomplit ne saurait créer un droit strict à une récompense que si la personne pour qui il travaille s'est engagée, par une promesse, à donner une récompense. Dans ce cas, en effet, l'individu qui procure l'avantage, ne fait que de s'acquitter d'un devoir fondé, lui aussi, sur l'équité. Ce mérite *de condigno* est appelé par l'École un mérite *en droit strict relatif, meritum de condigno ex condignitate*.

Mais, si l'on suppose que celui qui travaille à l'avantage de

son semblable, de la société ou de Dieu, n'a été gratifié en aucune manière, le mérite de son œuvre sera un mérite *en droit strict absolu*. C'est à ce mérite que l'École donne le nom de *meritum de condigno ex rigore justitiæ*.

En terminant cette étude, il est facile de se rendre compte que l'homme ne saurait avoir un mérite en droit strict absolu, du côté de Dieu, aussi bien dans l'ordre naturel que dans l'ordre surnaturel. Tout ce qu'il possède, il l'a reçu de Dieu : son devoir est de tout rapporter à Dieu. Il ne saurait avoir, à l'égard de Dieu, qu'un mérite de convenance ou bien, tout au plus, un mérite en droit strict fondé sur une promesse.

D'autre part, ces trois mérites, mérite de simple convenance, mérite en droit strict absolu ou relatif, tout homme peut les acquérir, aussi bien à l'égard de la société que de son semblable.

§ II

LE MÉRITE SURNATUREL.

Sa notion. — Dans l'ordre naturel, celui qui accomplit une œuvre à l'avantage de son semblable, de la société, ou à la plus grande gloire de Dieu, mérite une récompense. De même, dans l'ordre surnaturel, celui qui accomplit une œuvre surnaturelle mérite une récompense également surnaturelle, de la part de Dieu. Le mérite surnaturel se conçoit donc par analogie avec le mérite naturel. Il n'en diffère que par le caractère de l'œuvre qui le fonde et celui de la récompense à laquelle il donne un droit. Le mérite naturel est un droit fondé sur une œuvre d'ordre naturel et ayant pour objet une récompense de même nature : le mérite surnaturel est un droit fondé sur une œuvre faite avec le secours de la grâce et donnant droit à une récompense de même nature. Aussi, peut-on le définir : *Jus ad præmium supernaturale*.

Ses conditions. — Précisément parce que le mérite surna-

turel est un droit fondé sur une œuvre de grâce et donnant droit à une récompense de grâce, il exige certaines conditions qu'il est nécessaire d'analyser avec soin. Les unes sont exigées *de la part de celui qui mérite*. D'autres sont exigées *du côté de l'action qui est accomplie*. D'autres enfin sont demandées *de la part de Dieu qui récompense*.

1° *Conditions exigées de la part de celui qui mérite.*

Elles se ramènent à deux principales, qui sont d'être *in statu viæ et in statu gratiæ justificantis*.

a) Il faut être *in statu viæ*.

Pour mériter, en effet, il faut être dans le temps de l'épreuve, c'est-à-dire dans ce temps où l'on est dans l'alternative de faire le bien ou de faire le mal. Or ce temps finit avec celui de l'existence terrestre. La mort met donc aussi un terme au mérite. Après cette vie, le fidèle ne peut plus que recevoir une récompense proportionnée à son mérite. Comme le temps de l'existence terrestre est celui de l'acheminement de l'homme vers une autre vie, on lui a donné le nom de *status viæ*[1].

---

1. Tel est l'enseignement de l'Église. Cette doctrine, bien qu'elle ne soit pas définie, doit être considérée comme *certaine*, car elle est suffisamment fondée sur l'Écriture et sur la Tradition.

La doctrine de l'Ancien Testament, sur ce point, est formelle. Le temps de l'épreuve, c'est-à-dire celui du mérite ou du démérite, finit avec celui de l'existence terrestre.

Cette doctrine est également celle du Nouveau Testament. Après la mort, l'homme est définitivement fixé dans son sort. Le mauvais riche, dont parle S. Luc, xvi, est pour toujours privé de cette eau vive qui le mettrait en possession de la vie divine. Même doctrine en S. Jean, ix, 4, où le temps qui suit la mort est comparé à une nuit sombre qui rend tout le travail impossible. Cette doctrine est aussi celle de saint Paul. Dans *II Cor.*, v, 1-10, l'Apôtre dit que le temps de l'existence terrestre est celui de l'épreuve ou du mérite. Après la mort, chacun comparaît devant le tribunal du Christ pour y recevoir une récompense ou un châtiment, selon le bien ou le mal qu'il aura fait, au cours de son existence terrestre. Même doctrine dans l'épître aux Hébreux, ix, 27, où l'on dit que le jugement suit la mort.

La doctrine du Nouveau Testament, si surtout on la compare à celle de l'Ancien Testament, d'où elle tire évidemment toute son inspiration, affirme donc assez nettement que la mort fixe la destinée de l'homme, en mettant un terme au mérite.

Du iiie au ve siècles, l'on admit d'une manière assez générale, dans l'Église d'O-

b) Il faut être *in statu gratiæ justificantis.*

On conçoit facilement l'exigence de cette condition. Puisque le mérite est un droit strict à la récompense, il doit y avoir proportion entre l'œuvre méritoire et la récompense méritée. Dès lors, pour mériter une récompense surnaturelle qui consiste dans l'augmentation de la grâce ou dans l'attribution de la gloire, il faut que l'œuvre soit accomplie par un individu qui est en état de grâce[1].

2° *Conditions exigées du côté de l'action qui est accomplie.*

Pour faire l'œuvre méritoire, celui qui agit doit être *in statu viæ et in statu gratiæ sanctificantis.* De plus, l'acte qu'il accomplit doit revêtir certaines conditions. Il doit être *un acte humain,* c'est-à-dire un acte suffisamment délibéré et librement déterminé. Il doit être un acte humain *moralement bon* dans son *objet,* ses *circonstances,* sa *fin.* Ajoutons que le mérite surnaturel est d'autant plus grand que l'on se dépense davantage, par la mise en jeu des forces naturelles dont on dispose, pour répondre à la grâce. Ainsi la vie chrétienne ne peut reposer que sur une réelle honnêteté de vie

---

rient, la doctrine de la préexistence des âmes et celle du retour de toutes, après le temps de l'existence terrestre, à la condition primitive de claire vision et de félicité. Saint Jérôme, après avoir plus ou moins été favorable à cette doctrine, la combattit très vivement et contribua pour beaucoup à la faire tomber en discrédit. S. Augustin lui porta le dernier coup. Depuis ce temps, on a toujours admis dans l'Église que le temps du mérite finit à la mort.

Cette théorie sera reprise et examinée plus à fond dans la quatrième partie de nos leçons. Cf. IVe Partie, ch. II, *L'eschatologie d'après La Tradition des Pères.*

1. Cette doctrine est *certaine* comme suffisamment fondée sur l'Écriture et sur la Tradition. Il est dit en S. Jean, xv, que pour porter des fruits de salut, il faut avoir la vie du Christ en soi. Cette vie, cela est bien évident, c'est l'état de grâce. Même doctrine en saint Paul et plus spécialement dans *I Cor.*, XIII, où il dit en parlant de lui-même que quelles que soient les œuvres qu'il fasse, s'il n'a pas la charité, en laquelle est résumée la grâce justifiante, cela ne lui sert de rien.

Cette doctrine était si naturelle qu'elle n'a jamais été contestée par les Pères. Ce ne fut que lorsqu'on en vint à refuser à l'homme tout pouvoir de s'approprier la grâce et, par conséquent, à abandonner la dispensation de la grâce au bon plaisir de Dieu, que l'on affirma que l'homme, même constitué en état de grâce, ne peut rien mériter. Calvin et, après lui, Jansénius furent amenés à ces extrémités par leur doctrine sur la corruption fondamentale de la nature et sur son impuissance à faire autre chose que des péchés.

naturelle. Elle se développe à proportion de cette honnêteté, à la manière d'une plante qui plonge ses racines dans une bonne terre. Autrement elle ne peut que végéter et bientôt mourir.

Il faut en outre que l'acte soit *surnaturel dans son principe et dans son motif*, c'est-à-dire qu'il soit fait avec le secours de la grâce, et sous l'inspiration d'un motif de foi.

Suffit-il que l'acte soit fait *actuellement* avec foi et par un motif de foi ? Faut-il de plus qu'il soit accompli *actuellement* avec un commencement de charité surnaturelle et par un motif de charité ? L'opinion la plus commune est qu'il faut que la foi soit assez forte pour qu'elle entraîne un commencement de charité. Cependant, de l'avis de presque tous les théologiens, l'acte humain contient, *virtuellement du moins*, toutes les conditions surnaturelles exigées, lorsqu'il est accompli par celui qui est en état de grâce. Il est impossible, en effet, que l'on soit établi dans la vie surnaturelle, sans que cette vie n'influence, d'une manière plus ou moins forte, toutes les actions que l'on fait.

La théologie ascétique recommande seulement au chrétien de renouveler de temps en temps ses intentions de foi et de charité, par des actes de même nom, afin que la vie surnaturelle qui l'anime soit de plus en plus l'inspiration de toutes ses actions, même de celles qui sont en apparence les plus profanes.

On ne saurait trop recommander cette dévotion, car le mérite est d'autant plus grand que nos œuvres surnaturelles sont plus parfaites. Mais il faut pourtant bien remarquer que ce renouvellement d'intention se trouve suffisamment contenu, dans la pratique des exercices ordinaires de la vie ou de la journée chrétienne.

3° *Conditions exigées de la part de Dieu qui récompense.* Il est bien évident que Dieu ne saurait récompenser que l'action qui est conforme à sa volonté et qui, par suite, contribue à sa gloire. Mais ces deux conditions sont nécessairement réalisées chez celui qui étant en état de grâce, accomplit une action humaine, moralement bonne.

Une autre condition est exigée du côté de Dieu pour assurer le mérite.

La bonne œuvre qui vient d'être décrite est, en elle-même, digne d'une récompense : aussi fonde-t-elle un mérite *de condigno*. Mais si l'on considère celui qui l'a accomplie, on voit qu'il n'a mis en œuvre que ce que Dieu lui avait donné ; il n'a fait que rendre à Dieu ce qu'il lui devait. Aussi son œuvre ne fonde-t-elle pas un mérite *en droit strict absolu*. Elle ne fonde un mérite en droit strict que si Dieu s'engage à la récompenser : son mérite n'est qu'un mérite *en droit strict relatif*. Donc pour qu'une œuvre surnaturelle soit méritoire en droit strict, la principale condition requise est la promesse d'une récompense.

Cette promesse est faite pour la réception des sacrements. Si l'on s'appuie sur la doctrine du Nouveau Testament où Notre-Seigneur promet le royaume de Dieu à ceux qui accepteront de vivre à son exemple, et sur celle des Pères, qui reproduisent l'enseignement du Sauveur, il semble que cette même promesse soit faite, d'une manière plus ou moins explicite, pour toute bonne œuvre, c'est-à-dire pour toute action humaine moralement bonne, accomplie par celui qui est en état de grâce.

Par suite de cette promesse, les sacrements et les bonnes œuvres, les sacrements *ex opere operato*, les bonnes œuvres *ex opere operantis*, méritent la grâce *de condigno*, c'est-à-dire en droit strict. Il n'y a pas d'autre moyen pour mériter la grâce *de condigno*.

Le fondement du mérite surnaturel. — Si l'homme peut mériter la grâce en droit strict, *de condigno*, c'est donc parce qu'il est en état de grâce et parce que Dieu s'est engagé à récompenser celui qui vivrait dans de telles dispositions.

Mais il faut pénétrer plus avant dans cette doctrine, si l'on veut découvrir le dernier fondement du mérite. Si nous sommes en état de grâce, c'est parce que le Christ nous a rendus semblables à lui par la communication qu'il nous a

faite de son Esprit; c'est parce qu'il nous a unis à lui, à ce point que nous ne faisons plus qu'un avec lui, ayant la même pensée, la même volonté, les mêmes sentiments que lui, c'est-à-dire adorant Dieu le Père avec lui, remerciant Dieu le Père avec lui, demandant avec lui ce dont nous avons besoin, nous offrant avec lui : c'est, en d'autres termes, parce que nous vivons comme lui d'une vie tout orientée vers la gloire du Père par l'établissement de son règne en nous et en dehors de nous.

Or, Dieu se doit à lui-même de récompenser, à leur juste valeur, les œuvres de son Fils et, par suite, les œuvres de ceux qui coopèrent avec lui. Il a, en effet, accepté l'accomplissement des deux grands mystères de l'Incarnation et de la Rédemption pour le salut du monde. Dès lors, s'il ne sauvait pas celui qui agit en union avec le Christ-Rédempteur, en lui donnant sûrement, dès ici-bas, la grâce, et, plus tard, la gloire, comme mérite de ses œuvres, il se mettrait en opposition avec lui-même; il manquerait à la véracité absolue qui se confond, en lui, avec la justice absolue.

En dernier lieu, si l'œuvre du chrétien en état de grâce est méritoire en droit strict, si sa prière bien faite est infailliblement exaucée, si sa pénitence bien faite obtient infailliblement le pardon du péché véniel, si sa charité parfaite obtient le pardon du péché mortel, c'est qu'il fait un même tout moral avec le Christ, à qui Dieu ne peut rien refuser. Le Christ est vraiment Celui par qui nous allons au Père, *Via :* la Lumière qui nous éclaire, *Veritas :* la Vie qui nous anime, *Vita :* Celui sans lequel le salut est impossible, *sine Quo non est salus :* il est, en un mot, le Sauveur. Tel est le dernier fondement du mérite.

Ses différentes espèces. — Le mérite surnaturel, à proprement parler, c'est celui qui vient d'être décrit, et dont les conditions et le fondement ont été déterminés : on lui donne le nom de mérite *de condigno*.

On admet aussi, dans l'ordre surnaturel, un autre mérite,

dit de convenance, *de congruo*. Ce sera le mérite de celui qui, accomplissant le bien honnête, méritera, par mode de convenance, le commencement de la foi, puis la grâce suffisante, la grâce efficace; ce sera le mérite du juste qui méritera la grâce de la persévérance finale.

ARTICLE II

L'existence du mérite.

État de la question. — Les protestants furent, en somme, les premiers à nier l'existence du mérite, et il est facile de voir que cette négation était une conséquence nécessaire de leur manière de comprendre la condition faite à la nature humaine. Puisque cette nature, par suite du péché originel, a été complètement soumise à la concupiscence, elle ne peut, par elle seule, accomplir que des péchés. Dès lors, le mérite est impossible. Par conséquent, Dieu justifiera l'homme, non pas eu égard à son mérite, mais bien parce que telle sera sa volonté. L'homme conditionne cette volonté divine, dit Luther, lorsqu'il a la foi. Cette disposition est non pas l'œuvre méritoire de la justification, mais la condition *sine quâ non* de l'imputation de la justice du Christ. Pour Calvin, ce n'est pas la foi qui conditionne ce décret de justification, mais bien au contraire, c'est le décret de justification qui conditionne la foi. Quoi qu'il en soit de cette divergence, les deux fondateurs du protestantisme sont d'accord pour méconnaître l'impossibilité du mérite.

Il y a évidemment à cette doctrine une objection grave, et tous les protestants n'ont pas tardé à en sentir d'autant plus la force qu'elle les attaquait dans leurs prétentions les plus chères. La dogmatique protestante, en niant le mérite, posait en même temps un principe destructeur de toute initiative et de tout vrai développement dans la vie chrétienne.

Nous avons déjà vu que les protestants modernes recon-

naissent volontiers cette exagération et qu'ils s'en écartent avec autant de facilité. Pour être justifié, disent-ils, l'individu n'a besoin que d'avoir la foi, mais pour qu'il se sanctifie il est nécessaire qu'il marche, à la suite du Christ, dans la voie du renoncement et de l'amour. Parler de la sorte, c'est admettre équivalemment l'existence du mérite. Pourtant on évite d'aborder directement le sujet. On ne ménage pas les critiques contre certaines doctrines qui en découlent comme par voie de conséquence. La théorie des indulgences est, en particulier, l'objet de réflexions aussi impertinentes qu'inexactes. Aussi, malgré les concessions que l'on veut bien nous faire, sommes-nous obligés d'apporter et de justifier les deux principales thèses de notre dogmatique traditionnelle. La première a pour objet d'*établir l'existence du mérite :* la seconde explique *dans quel sens le juste peut mériter pour un autre et en particulier pour les âmes du purgatoire.*

§ I

LES BONNES ŒUVRES SONT VRAIMENT MÉRITOIRES.

Doctrine de l'Église. — Ainsi qu'on l'a dit dans l'article précédent, la bonne œuvre c'est l'acte moralement bon, accompli par un chrétien qui est en état de grâce. Or l'Église prétend que cette bonne œuvre est vraiment méritoire.

Cette doctrine est *de foi,* comme ayant été définie par le concile de Trente : « Si quelqu'un dit que les bonnes œuvres accomplies par le juste, ne méritent pas *vraiment* tant l'augmentation de la grâce que la vie éternelle, chez celui qui meurt en état de grâce, qu'il soit anathème[1]. »

---

1. Denz., 724 : « *Si quis dixerit, hominis justificati bona opera ita esse dona Dei, ut non sint etiam bona ipsius justificati merita; aut ipsum justificatum bonis operibus, quæ ab eo per Dei gratiam et Jesu Christi meritum, cujus vivum membrum est, fiunt, non vere mereri augmentum gratiæ, vitam æternam, et ipsius vitæ æternæ, si tamen in gratia decesserit, consecutionem, atque etiam gloriæ augmentum : A. S.* » Remarquons cette expres-

Cette doctrine est d'ailleurs celle de la *Sainte Écriture* et de la *Tradition des Pères*.

La Sainte Écriture. — Les Synoptiques enseignent que Notre-Seigneur récompensera ceux qui auront été persécutés à cause de lui[1], comme aussi ceux qui auront pris soin de leurs semblables par amour pour lui[2]. La récompense consistera dans la possession du royaume de Dieu. Ainsi le Sauveur déclare que ceux qui vivant en union avec lui, accompliront des bonnes œuvres, auront le ciel pour récompense, c'est-à-dire qu'ils mériteront le ciel.

Cette même doctrine est exposée dans saint Paul, mais avec plus de détails. Dans la seconde épître à Timothée[3], l'apôtre considérant sa fin prochaine, se réjouit dans la pensée que ses bonnes œuvres lui ont mérité la couronne de justice que lui donnera le juste juge ainsi qu'à tous ceux qui auront vécu dans l'attente de l'avènement du Christ.

L'épître de saint Jacques qui enseigne la nécessité des bonnes œuvres devait évidemment présenter le mérite à la récompense comme un motif d'action. « Ne voyez qu'un sujet de joie, y est-il écrit, dans les épreuves de toutes sortes qui tombent sur vous, car l'épreuve produit la patience. Mais il ne faut pas que ce soit une patience inerte : il faut au contraire que ce soit une patience qui nous fasse accomplir des bonnes œuvres. Si la sagesse fait défaut à quelqu'un d'entre vous, qu'il la demande à Dieu lequel donne à tous simplement, sans rien reprocher; et elle lui sera donnée. Mais qu'il demande avec foi, sans hésiter; car celui qui hésite est semblable au flot de la mer, agité et ballotté par le vent. Que cet homme-là ne pense donc pas qu'il recevra quelque chose

---

sion « *ne mérite pas vraiment* », c'est-à-dire de ce mérite en justice que nous appelons le mérite *de condigno*. Pourtant les Pères du concile n'ont pas voulu employer cette expression dans leur définition.

1. S. Matthieu, v, 11-12.
2. S. Matthieu, xxv, 31-46.
3. *II Tim.*, iv, 7-8.

du Seigneur : homme à deux âmes, inconstant dans toutes ses voies. Que le frère pauvre se glorifie de son élévation. Et que le riche mette sa gloire dans son abaissement; car il passera comme l'herbe fleurie : le soleil s'est levé brûlant et il a desséché l'herbe, et sa fleur est tombée, et toute sa beauté a disparu; de même aussi le riche se flétrira avec ses entreprises. Heureux l'homme qui supporte l'épreuve! Devenu un homme éprouvé, il recevra la couronne de vie que Dieu a promise à ceux qui l'aiment[1]. »

La doctrine du mérite des bonnes œuvres est donc enseignée en termes très clairs dans les divers écrits du Nouveau Testament. Loin de le contester, on aurait plutôt maintenant tendance à vouloir ramener à cette doctrine tout l'enseignement de Jésus, afin d'en amoindrir la portée morale. Le Sauveur, dit-on, se serait borné à inviter les hommes à vivre en union avec lui dans le renoncement et dans l'amour du Père, en invoquant uniquement ce motif que le royaume de Dieu allait venir et que ceux-là seulement en feraient partie qui l'auraient mérité par leurs bonnes œuvres. Ceux qui critiquent ainsi la doctrine du Sauveur, n'ont probablement pas lu l'Évangile. Du moins, l'interprétation qu'ils lui donnent ne fait pas honneur à la perspicacité de leur esprit[2]. Ce que Jésus a proposé aux hommes comme but à atteindre, ce n'est pas la jouissance en soi, mais Dieu régnant dans leur cœur par la vérité et par l'amour.

La Tradition des Pères. — La doctrine du mérite des bonnes œuvres avait été si clairement exposée dans l'enseignement du Sauveur et dans celui des apôtres, qu'elle ne fut jamais contestée par les Pères. Ils se contentèrent de la développer, en disant que celui qui accomplit les bonnes œuvres, mérite d'entrer dans une vie d'union toujours plus grande avec le

---

1. S. Jacques, I, 1-12.

2. Voir en particulier les articles publiés en 1904, dans la *Revue de la Coopération des idées,* par M. Séailles.

Christ : elle doit se consommer, après la mort, dans l'épanouissement de la vie divine.

Il nous suffira de citer le témoignage de saint Augustin que sa doctrine sur la prédestination eût dû, semble-t-il, conduire à la négation du mérite. Dans le *De gratia et libero arbitrio*, il enseigne que les mérites que nous devons acquérir sont tellement dépendants de ceux du Christ et, par suite, qu'ils sont si bien des dons de Dieu, qu'en couronnant nos mérites, Dieu couronne, dans nos personnes, ses propres dons[1]. Mais ils n'en sont pas moins de vrais mérites, écrit-il dans une lettre à Sixtus [2].

En somme, la pensée de saint Augustin est exactement celle que l'Église a toujours enseignée. Si, sous le nom de mérite, on entend une valeur indépendante de la grâce et des mérites du Christ, les œuvres de l'homme n'ont aucun mérite pour le ciel. Mais si l'on entend par mérite le droit d'une œuvre à une récompense, provenant de ce qu'elle a été faite par le fidèle, agissant conjointement avec le Christ-Sauveur, alors il est vrai que l'homme mérite le ciel. Son mérite, avons-nous dit plus haut, est un mérite en droit strict relatif ou conditionné à une promesse[3].

C'est aussi dans ce sens que le concile d'Orange, reproduisant la doctrine de saint Augustin, a entendu le mérite.

---

1. *De gratia et libero arbitrio*, 15; *P. L.*, XLIV, 890-891 : « *Si enim merita nostra sic intelligerent* [Pelagiani], *ut etiam ipsa dona Dei esse cognoscerent, non esset reprobanda ista sententia. Quoniam vero merita humana sic prædicant, ut ea ex semetipso habere hominem dicant, prorsus rectissime respondet Apostolus : « ... Quid habes quod non accepisti ? » Prorsus talia cogitanti verissime dicitur : dona sua coronat Deus, non merita tua, si tibi a te ipso, non ab illo sunt merita tua... Si ergo Dei dona sunt bona merita tua, non Deus coronat merita tua tanquam merita tua, sed tanquam dona sua.*

2. *Epist.* CXCIV; *P. L.*, XXXIII, 876 : « *Quæ igitur sua merita jactaturus est liberatus, cum si digna suis meritis redderentur, non esset nisi damnatus ? Nullane igitur sunt merita justorum ? Sunt plane, quia justi sunt. Sed ut justi fierent, merita non fuerunt : justi enim facti sunt, cum justificati sunt ; sed sicut dicit Apostolus : Justificati gratis per gratiam ipsius.* »

3. Voir ce qui a été dit au sujet du *fondement du mérite surnaturel*, p. 318.

Une récompense est due aux bonnes œuvres, y est-il défini, quand elles existent ; mais pour que ces bonnes œuvres existent, il faut que la grâce qui n'est pas due à l'homme, ait précédé[1].

§ II

LE JUSTE PEUT MÉRITER POUR UN AUTRE ET EN PARTICULIER POUR LES AMES DU PURGATOIRE.

L'analyse du mérite. — Toute bonne œuvre a une valeur multiple qu'il importe d'analyser avec le plus grand soin. Tout d'abord elle vaut une augmentation de grâce sanctifiante : c'est ce qu'on appelle le mérite à proprement parler, la *valeur méritoire*.

Mais, comme la grâce sanctifiante est toujours accompagnée de la rémission du péché, ou du moins de la disparition des imperfections, la bonne œuvre ayant une valeur méritoire possède aussi une *valeur propitiatoire :* elle nous rend Dieu favorable, *Deum facit propitium*.

Or, la grâce sanctifiante ainsi méritée est un principe de vie. Ce principe de vie ne peut s'exercer sans le secours d'une grâce actuelle. Dieu qui donne le principe de vie se doit à lui-même d'intervenir pour mettre ce principe de vie en exercice, par ce secours spécial qu'on appelle la grâce actuelle. Ainsi, la bonne œuvre qui a une valeur méritoire, possède également une *valeur impétratoire,* c'est-à-dire qu'elle nous donne un droit à des grâces actuelles.

Enfin, la bonne œuvre qui nous vaut la rémission du péché, doit encore nous obtenir, d'une certaine manière, la rémission de la peine temporelle due au péché pardonné : c'est ce qu'on appelle la *valeur satisfactoire* d'une bonne œuvre.

---

1. Denz., 161 : « *Debetur merces bonis operibus, si fiant : sed gratia, quæ non debetur, præcedit, ut fiant.* »

Il se fait donc que toute bonne œuvre comporte avec elle quatre valeurs : une *valeur méritoire,* une *valeur propitiatoire,* une *valeur impétratoire,* une *valeur satisfactoire.* Et il n'y a, en cela, rien qui doive surprendre, puisque ces quatre valeurs apparaissent comme l'analyse du mérite.

L'aliénation du mérite. — De l'avis de tous les théologiens, on ne peut transférer à autrui la valeur méritoire de ses bonnes œuvres, c'est-à-dire le mérite à proprement parler. Le mérite ainsi entendu est inaliénable : il est un droit personnel. Seul le Christ, constitué le chef du genre humain, a pu, par une disposition mystérieuse de Dieu, mériter pour tous les hommes, de même qu'Adam avait démérité pour tous ses descendants.

Si la valeur méritoire d'une bonne œuvre est inaliénable, il en sera nécessairement de même de la valeur propitiatoire, puisque cette seconde valeur est corrélative de la première.

Mais si le mérite, à proprement parler, est inaliénable, il n'en est pas de même de la valeur impétratoire ni de la valeur satisfactoire.

Nous pouvons offrir la valeur impétratoire de nos bonnes œuvres pour les autres, c'est-à-dire mériter pour les autres des grâces actuelles. C'est ce que dans le langage ordinaire on appelle *prier pour quelqu'un*[1].

De plus, chaque fidèle peut disposer pour un autre et plus

---

1. Cette doctrine se trouve déjà dans le Nouveau Testament. Le Christ ne recommande-t-il pas à ses disciples de prier pour ceux qui les persécutent ? Saint Paul prie sans cesse pour ceux qui lui sont confiés et il leur demande de prier pour lui.

L'enseignement du Maître n'a jamais cessé d'être reconnu dans l'Église catholique. « Nous demandons à Dieu qu'avec la puisance souveraine on voie en vous la sagesse et la raison », écrit saint Justin, dans sa lettre à Antonin le Pieux et à Marc-Aurèle, *I Apol.*, XVII. Tertullien, dans le livre qu'il adresse au proconsul Scapula, pour le détourner du projet de persécuter les chrétiens, lui représente que ceux qu'il se propose de frapper, sont si peu les ennemis de l'empereur qu'ils adressent des prières à Dieu pour son plus grand bien : « ... *sacrificamus pro salute Imperatoris, sed Deo nostro et ipsius* ». *Ad Scap.*, c. II ; *P. L.*, I, 700.

spécialement pour les âmes qui accomplissent, dans le purgatoire, la peine due à leurs péchés pardonnés, de la valeur satisfactoire de ses œuvres; on peut même s'engager, par un vœu, à abandonner la valeur satisfactoire de toutes ses œuvres, pour la délivrance des âmes du purgatoire[1].

---

1. La tradition chrétienne, continuant en cela des pratiques déjà en usage à l'époque des Machabées (cf. *II Mach.*, XII, 43-46), a toujours pensé que les œuvres des justes pouvaient être utiles au soulagement de l'âme des défunts. Dans le *De Monog.*, X; *P. L.*, II, 942, Tertullien invite l'épouse à prier pour son mari défunt : « ... *pro anima ejus orat, et refrigerium interim adpostulat ei et in prima resurrectione consortium, et offert annuis diebus dormitionis ejus* ». Saint Augustin qui recommande sa mère aux prières de ses lecteurs, veut que nous offrions et que nous fassions offrir le divin sacrifice pour les morts : « *Ego itaque, laus mea et vita mea, Deus cordis mei, sepositis paulisper bonis ejus actibus, pro quibus tibi gaudens gratias ago, nunc pro peccatis matris meæ deprecor te; exaudi me per Medicinam vulnerum nostrorum quæ pependit in ligno, et sedens ad dexteram tuam, te interpellat pro nobis. Scio misericorditer operatam, et ex corde dimisisse debita debitoribus suis; dimitte illi et tu debita sua, si qua etiam contraxit per tot annos post aquam salutis. Dimitte, Domine, dimitte obsecro, ne intres cum ea in judicium.* » *Confess.*, l. IX, c. XIII; *P. L.*, XXXII, 778. Dans le *De cura pro mort.*, c. III; *P. L.*, 596 : «... *non sunt prætermittendæ supplicationes*, écrit-il, *pro spiritibus mortuorum : quas faciendas pro omnibus in christiana et catholica societate defunctis etiam tacitis nominibus eorum sub generali commemoratione suscepit Ecclesia, ut quibus ad ita desunt parentes, aut filii aut quicumque cognati, vel amici, ab una eis exhibeantur pia matre communi.* » Voir aussi *De civitate Dei*, l. XXI, c. XIII, XVI. Citons encore le beau témoignage de saint Cyrille de Jérusalem : « Nous prions ensuite pour les saints Pères et pour les évêques qui tous sont morts; enfin pour tous ceux qui étaient avec nous et de notre communion quand ils sont sortis de ce monde, croyant que leurs âmes reçoivent un très grand soulagement des prières qu'on offre pour eux dans ce saint et redoutable sacrifice, qui est offert sur l'autel. » *Catéchèse* XXIII, ch. V (Mystag. V).

C'est donc bien la foi traditionnelle que le concile de Trente a définie en déclarant : « Anathème, celui qui dit que par la grâce de la justification la coulpe et la peine éternelle sont tellement remises au pénitent qu'il ne lui reste plus, avant d'entrer dans le ciel, de peine temporelle à souffrir ou en ce monde ou en l'autre, dans le purgatoire. » DENZ., 722. Et dans la *Sess.* XXII, can. 3, le même concile décrète ce qui suit : « *Si quis dixerit Missæ sacrificium...* [non esse] *propitiatorium...neque pro vivis et defunctis, pro peccatis, pœnis, satisfactionibus et aliis necessitatibus offerri debere : A. S.* » DENZ., 827. Ainsi la doctrine de l'aliénation de nos satisfactions a toujours été admise dans la tradition chrétienne. Remarquons seulement que ce dogme avant d'être défini par le concile de Trente, a été reçu dans la Liturgie chrétienne. C'est du reste ce qui est

Le dogme des indulgences. — C'est sur la doctrine de la satisfaction que repose celle des indulgences. Et en effet, les indulgences ne sont que les satisfactions infinies de Notre-Seigneur et les satisfactions surabondantes de la Sainte Vierge et des Saints qui sont mises par l'Église à la disposition de ceux qui les demandent, en accomplissant les bonnes œuvres prescrites, par elle, à cet effet.

Dans l'application des indulgences, l'Église prit, tout d'abord, comme base d'appréciation, l'ancienne discipline de la pénitence. Autrefois, celui qui confessait telle faute, devait faire telle pénitence déterminée, plus ou moins considérable. Peu à peu, au pécheur repenti, l'Église se mit à offrir des œuvres de pénitence relativement légères, auxquelles elle attacha les satisfactions surabondantes dont elle avait la dispensation. De la sorte, la pénitence du pécheur, bien que peu onéreuse en elle-même, pouvait satisfaire tout autant que l'ancienne pénitence.

On distingua l'indulgence plénière et l'indulgence partielle. L'indulgence plénière était la remise de toute la pénitence que, d'après l'ancienne discipline de l'Église, on eût dû accomplir pour les péchés que l'on accusait. L'indulgence partielle n'était que la remise d'une partie de cette pénitence.

Maintenant, nos indulgences plénières ou partielles sont de moins en moins considérées dans leur rapport avec la pénitence que l'on eût dû accomplir, d'après l'ancienne discipline de la pénitence. On fait de plus en plus de l'indulgence plénière une valeur spirituelle positive que l'on considère comme la valeur la plus élevée. L'indulgence partielle représente une valeur beaucoup moindre. On tâche de gagner le plus d'indulgences plénières ou partielles qu'il est possible, dans l'assurance bien fondée que Dieu saura nous en tenir compte.

---

arrivé à plusieurs autres dogmes. De là cet axiome si connu, rappelé par le pape Célestin I, à propos de la détermination de nos rites sacramentels : « *Lex orandi statuit legem credendi* » (Denz., 95).

Le dogme de la Communion des Saints. — Il ressort de ce qui vient d'être dit que le mérite n'est aliénable que s'il s'agit de la valeur impétratoire et de la valeur satisfactoire de nos bonnes œuvres.

Cette doctrine est encore le fondement du dogme de la Communion des Saints.

Le Christ, par sa vie toute d'humiliations terminée par l'ignominie de la croix, a mérité la grâce pour tous les hommes. Quiconque veut s'approprier les mérites du Sauveur doit souffrir comme lui. Il entre ainsi en participation de la vie du Christ et il mérite de croître, de plus en plus, dans cette vie. L'ensemble des disciples du Christ, vivant de la vie même de leur Maître, constitue cette immense société qui est l'Église et dans laquelle on distingue l'Église triomphante, l'Église militante et l'Église souffrante.

Le principe vivifiant de cette unité sociale, c'est le Christ. C'est aussi le fidèle puisqu'il lui appartient d'achever, en lui, la Rédemption du Christ, en s'appropriant, par ses bonnes œuvres, les mérites du Sauveur.

De plus, le fidèle peut encore contribuer au salut des autres membres de la société dont il fait partie. Les bienheureux, en présentant à Dieu les mérites de leur sainte vie, intercèdent pour leurs frères qui sont sur la terre et leur attirent toutes sortes de grâces actuelles. Ils offrent aussi à Dieu les satisfactions surabondantes des œuvres qu'ils ont accomplies sur la terre et ils obtiennent, par ce moyen, la rémission des peines dues aux péchés des hommes. Ils reçoivent en retour, de la part de ceux-ci, le culte de vénération. Les Saints offrent encore leurs satisfactions pour les âmes du purgatoire.

Les justes qui sont sur la terre offrent leurs satisfactions pour les âmes du purgatoire. Celles-ci, en retour, intercèdent pour leurs bienfaiteurs, en présentant à Dieu leurs mérites, et leur attirent ainsi soit des grâces actuelles proprement surnaturelles, soit des secours d'ordre préternaturel.

Mais il faut bien remarquer que si toutes ces prières sont

infailliblement exaucées, c'est parce qu'elles sont faites par des âmes justes, c'est-à-dire par des âmes vivant en union avec le Sauveur, à qui Dieu ne peut rien refuser. Le lien social de cette grande société chrétienne qu'on appelle l'Église, c'est donc Notre-Seigneur Jésus-Christ.

ARTICLE III

Objet du mérite.

Division de cette étude. — Il s'agit seulement de faire une sorte de récapitulation des doctrines émises et prouvées à divers endroits de ce traité. Nous considérerons ce que l'homme peut mériter *avant* et *après* la justification.

Avant la justification. — 1° L'homme laissé à lui-même, ne peut pas mériter, à proprement parler, c'est-à-dire *de condigno*, la première grâce actuelle. Si l'on peut dire qu'il mérite cette grâce, c'est parce que l'on prend l'expression de mérite dans le sens large, celui de mérite *de congruo*. Ceci revient à affirmer que, de fait, Dieu, par pure libéralité, accorde toujours la première grâce à quiconque fait le bien honnête.

2° Celui qui correspond à une première grâce actuelle, mérite toujours *de congruo*, une nouvelle grâce actuelle par laquelle il parviendra progressivement à la justification.

Après la justification. — 1° Le juste qui accomplit une bonne œuvre mérite *de condigno* une augmentation de grâce sanctifiante et la grâce actuelle nécessaire et suffisante pour accomplir de nouvelles œuvres surnaturelles. Cette conclusion ressort de ce que nous avons dit au sujet de l'existence du mérite.

2° Quelqu'un est-il parvenu à la grâce suffisante, il ne dépend que de sa bonne volonté d'obtenir que cette grâce suf-

fisante soit rendue efficace, disent les molinistes. En même temps que Dieu donne la grâce suffisante, il se dispose à donner la grâce efficace, disent en dernier lieu les thomistes, si toutefois l'individu correspond déjà à la grâce suffisante. En d'autres termes, la correspondance à la grâce suffisante mérite *de congruo* la grâce efficace.

3° Le juste ne saurait mériter *de condigno* la grâce de la persévérance finale. Mais il la mérite *de congruo*.

4° Le juste qui meurt dans l'état de justice, mérite *de condigno* la gloire du ciel.

5° Le juste peut mériter pour les autres si l'on entend par le terme de mérite l'application de la valeur impétratoire ou satisfactoire des bonnes œuvres.

Ces quelques conclusions, si surtout on prend soin de les rattacher à la doctrine générale sur laquelle elles s'appuient, indiquent suffisamment quel est l'objet du mérite.

Idées à développer dans la prédication ou dans l'apologétique. — 1° Montrer que le véritable fondement du mérite consiste dans l'union de l'homme avec Jésus-Christ par la grâce sanctifiante. C'est parce que l'homme n'agit pas seul, mais parce qu'il prie, parce qu'il fait pénitence avec le Christ à qui Dieu ne saurait rien refuser, qu'il accomplit des œuvres vraiment méritoires.

2° Bien faire ressortir cette idée que c'est de toutes nos forces que nous devons coopérer avec le Christ, qu'il faut que nous fassions de notre côté tout ce que nous pouvons faire, qu'il faut que nous agissions avec autant de vigueur que si nous étions seuls. La vie chrétienne est aussi incompatible avec la mollesse ou la malhonnêteté naturelles que la vie est incompatible avec la mort.

3° A propos des indulgences, bien montrer deux choses : d'abord que toute indulgence est attachée à une bonne œuvre, c'est-à-dire à une œuvre accomplie par quelqu'un qui est en état de grâce; ensuite que si l'Église attache des indulgences à des bonnes œuvres peu onéreuses, c'est afin de nous inviter à les accomplir : ce n'est nullement pour que nous fassions moins d'efforts afin de parvenir au salut. Il n'est pas difficile de se rendre compte que cette dernière façon de comprendre les indulgences serait aussi opposée que possible à l'esprit de l'Église.

Ouvrages à consulter. — S. Justin, *I Apol.*, xvii.

TERTULLIEN, *Ad Scapulam*, c. II; *P. L.*, I, 700.
S. CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéch.* XXIII (Mystag. V).
S. AUGUSTIN, *De gratia et libero arbitrio*, 15; *P. L.*, XLIV, 890-891. — *Epist.* CXCIV; *P. L.*, XXXIII, 876. — *Confess.*, l. IX, c. XIII; *P. L.*, XXXII, 778. — *De cura pro mort.*, c. II; *P. L.*, XL, 596.

QUATRIÈME PARTIE

L'HOMME DANS L'ÉTAT DE GLOIRE OU DANS L'ÉTAT DE DAMNATION.

L'homme n'est mis en possession de la grâce que progressivement et dans la mesure où il coopère aux souffrances de Notre-Seigneur. Cette grâce n'arrive à son plein épanouissement que dans le ciel. C'est ce qu'on appelle l'*état de gloire*.

Celui qui a refusé la grâce jusqu'à la fin de sa vie terrestre, se trouve mis dans l'impossibilité d'y participer jamais. C'est ce qu'on appelle l'*état de damnation*.

État de gloire ou état de damnation, c'est à l'une ou l'autre de ces deux conditions que doivent, en dernier lieu, aboutir tous les hommes.

Cette doctrine est la solution que l'Église donne, en la présentant comme un article de foi, au problème de la destinée de l'homme ou problème eschatologique [1]. L'objet de l'étude que nous commençons est de montrer comment l'Église est arrivée à cette précision dogmatique.

Tout dans l'homme finit-il avec la mort, et, s'il est un principe qui survit, quelle est la condition qui lui est faite? Tel est l'énoncé du problème eschatologique. En somme, ce problème en contient deux, celui de la survivance et celui de la

---

1. Le problème eschatologique est ainsi nommé des deux mots, περὶ τῶν ἐσχάτων λόγος, traité des choses finales.

nature de cette survivance. La plupart du temps, ces deux problèmes se confondent en un seul.

Il n'échappe à personne que le problème eschatologique est, avec celui de l'existence d'un Dieu personnel dont il est inséparable, le problème religieux par excellence, et celui que tout homme qui réfléchit tant soit peu, est amené à se poser nécessairement [1].

Quelle est la raison de cette exigence ?

D'une part, il existe au fond de l'âme humaine *un immense besoin d'infini, de pardon, de paix et de joie*. C'est une tendance très complexe. Dans la réalité, elle ne fait qu'une seule et même chose. Mais tantôt elle apparaît à l'esprit plus spécialement sous tel aspect, tantôt sous tel autre, tantôt sous tous ses aspects à la fois. Aussi, l'exprime-t-on par différents mots. A cette activité, dont on ne peut nier le fait, quelques-uns donneront le nom de religion, d'autres le nom d'action. Disons seulement que c'est notre âme saisie de la manière la moins abstraite et, par conséquent, la plus vraie [2].

D'autre part, de fait, on ne présume pas du droit, le monde

---

1. Il est possible que beaucoup d'hommes, étourdis par les affaires de ce monde et incapables, par cela même, d'une réflexion suivie, ne prennent pas conscience d'eux-mêmes. Mais ce n'est pas à ceux-là qu'il faut s'adresser, pour apprendre ce que c'est que l'homme, puisqu'ils ne le savent pas. De même, lorsque le savant veut induire la loi qui régit tout un ensemble de faits, il n'expérimente que sur ceux d'entre ces faits qui permettent le mieux d'entrevoir la loi, que sur des *faits privilégiés*.

2. Pour faire cette constatation, il faut que nous nous mettions en face de nous-mêmes et que nous cherchions la cause de cette inquiétude parfois vague, indécise, presque inaperçue même, mais souvent bien présente et bien sentie et qui constitue, pour nous, un malaise tel que rien au monde ne nous plaît, que tout nous laisse indifférents et que nous sommes enfermés dans une tristesse que nous ne pouvons pas nous expliquer et qui nous rend la vie insupportable. Ce phénomène très complexe, nous l'avons éprouvé toutes les fois que nous nous sommes mis très sérieusement en face de nous-mêmes, et c'est le plus souvent à la suite de l'une de ces crises morales que nous avons été amenés à prendre les plus grandes déterminations de notre vie.

Mais il ne faut pas croire que nous fassions quelques exceptions dans le monde. Tout homme qui s'est mis sérieusement en face de lui-même, a éprouvé quelque

présent ne donne pas et n'a jamais donné satisfaction à ce besoin aux aspects si variés[1].

Aussi bien, l'âme humaine est amenée maintenant, comme elle a toujours été amenée dans le passé, et cela, d'une manière irrésistible, à songer à un au-delà où elle trouvera l'infiniment vrai, l'infiniment bon, l'infiniment beau, dans le pardon, la paix, la joie. Le problème eschatologique se pose donc à l'esprit à la suite d'une double constatation, dont la

---

chose de semblable. Il suffit, pour s'en rendre compte, de lire les mémoires de ceux qui ont bien voulu nous laisser l'histoire de leur vie et raconter aux autres hommes les circonstances qui les avaient amenés à donner à leur existence une orientation ferme et définitive.

Or, si l'on veut bien analyser cette inquiétude, on ne tardera pas à découvrir que ce qui la détermine, en chacun de nous, c'est *un besoin immense d'infini, de pardon, de paix et de joie.*

1. Peut-être pourrions-nous encore ici nous interroger nous-mêmes et peut-être serait-ce dans notre conscience que nous trouverions la réponse la plus décisive.

Mais considérons plutôt les autres hommes. Combien n'en voit-on pas qui, sous le coup de l'une de ces crises morales par lesquelles tout homme passe, lorsqu'il prend une pleine conscience de lui-même, incapables par ailleurs de connaître et de comprendre le Christ-Jésus, qui pourtant, en ces moments douloureux, ne manque pas de se présenter à l'âme et de lui offrir les dons du salut, ont résolument choisi de poursuivre tel ou tel bien de ce monde, afin d'obtenir le rassasiement vers lequel leur âme tendait. Un tel a choisi le plaisir, un autre les richesses, un autre les honneurs, un autre le travail, peu importe qu'il s'agisse du travail de la pensée ou du travail manuel. Les uns et les autres ont systématisé leur vie, en la soumettant, celui-ci à la poursuite opiniâtre de la science, celui-là à un commerce des plus laborieux, faisant taire en leur âme tout sentiment contraire au but recherché, étouffant, dès qu'elle paraissait, toute activité qui se révoltait contre la contrainte et le règlement de vie qu'on s'était tracé.

Et maintenant, que l'on recherche parmi ces hommes ceux-là qui, oh! bien malheureusement, quoique les dehors disent le contraire, et ce sont eux-mêmes qui l'avouent dans la confession de leur vie, car ce n'est pas sans souffrir qu'on lutte continuellement contre soi et qu'on impose sans cesse à son activité le devoir de ne s'exercer que selon une voie, que l'on recherche parmi ces hommes ceux-là qui ont réussi.

Presque tous ont reconnu, à la fin de leur vie, qu'ils se sont trompés. Ils ont les honneurs, ils ont les richesses ou les plaisirs et avec abondance, mais leur âme n'est pas satisfaite. Ce besoin immense d'infini, de paix, de pardon et de joie, qu'ils avaient senti, est toujours aussi pressant. Il est d'autant plus douloureux et d'autant plus poignant que, cette fois, il est accompagné d'un autre sentiment, celui du remords, le remords d'avoir manqué le but de la vie.

première est celle de la conscience que l'homme prend de lui-même, et dont la seconde est celle de la disposition qui existe entre ses aspirations et le monde qui l'entoure.

S'il en est ainsi, on comprend que tous les peuples, à quelque pays ou à quelque temps qu'ils appartiennent, aient eu leur eschatologie.

La dogmatique catholique ne traite que de l'eschatologie chrétienne, ou bien si elle examine celles des autres religions, ce n'est que dans la mesure où elles permettent de mieux comprendre l'eschatologie chrétienne.

Comme on le voit, ce problème est des plus vastes. De plus, si la méthode de développement est demandée pour l'explication ou la justification de tous les dogmes, elle s'impose d'une façon bien plus rigoureuse encore lorsqu'il s'agit d'expliquer et de justifier le dogme dont nous nous occupons. Et en effet, l'eschatologie de l'Ancien Testament n'a pas cessé de se développer sous l'influence des causes les plus diverses. Cette doctrine a subi un développement extraordinaire dans le Nouveau Testament. La philosophie grecque, si bien faite pour expliquer la survivance et la vitalité d'un principe plus ou moins affranchi de la matière, s'empare de l'eschatologie juive. Avec Origène, l'eschatologie chrétienne devient platonicienne. Avec les théologiens scolastiques, elle devient plutôt aristotélicienne. C'est encore sous cette forme que nous sommes accoutumés à l'envisager.

Cette étude sera divisée en trois chapitres.

Chapitre Ier. — *L'Eschatologie dans la Sainte Écriture.*

Chapitre II. — *L'Eschatologie dans la Tradition des Pères.*

Chapitre III. — *L'Eschatologie dans la Théologie scolastique et dans la Théologie positive du* XVIIe *et du* XVIIIe *siècles.*

CHAPITRE I

L'ESCHATOLOGIE DANS LA SAINTE ÉCRITURE

Il importe de considérer successivement l'eschatologie de l'*Ancien Testament* et celle du *Nouveau Testament*.

ARTICLE I

L'Eschatologie de l'Ancien Testament.

Division du sujet. — L'eschatologie de l'Ancien Testament a subi un développement dans lequel on peut considérer deux périodes bien distinctes. La première commence à *l'origine de l'histoire d'Israël* et s'étend jusqu'*au retour de la captivité*. La seconde commence *au retour de la captivité* et va jusqu'*à l'avènement du Messie*.

§ I

Première période. — DE L'ORIGINE DE L'HISTOIRE D'ISRAEL AU RETOUR DE LA CAPTIVITÉ.

La croyance des Hébreux à la vie future. — Il est certain que dès la plus haute antiquité les Hébreux ont cru à la vie future.

Ce qui le montre, c'est l'habitude qu'ils avaient d'évoquer les morts [1]. Cette pratique était tellement enracinée dans les usages du peuple juif, que malgré les défenses réitérées qui lui furent faites, elle continua longtemps de subsister. Si l'on interdisait cette pratique, ce n'était pas qu'on doutât de la survivance des morts, mais c'était parce qu'on considérait cet usage comme une infidélité envers Dieu qui seul devait être consulté.

Les Israélites étaient si bien convaincus que la mort n'est pas un anéantissement complet de l'être humain qu'ils admettaient sans peine la résurrection des morts. Élie ressuscite le fils de la veuve de Sarepta [2]. Élisée ressuscite le fils de la Sunamite [3]. Le contact des ossements d'Élisée rend la vie à un mort [4].

Quelque chose survit donc à l'homme. Mais cette survie que devient-elle? Il est rapporté dans la Genèse, aussi bien dans les documents les plus anciens que dans les documents les plus récents, que les morts sont réunis à leurs ancêtres [5], même lorsqu'ils n'ont pas été enterrés avec eux dans un même tombeau [6]. C'est la foi en la vie future qui dicte à David ces paroles, à la mort de son fils : « Moi, je m'en irai à lui, mais lui ne reviendra pas à moi [7]. » La survie de celui qui meurt, vient donc rejoindre la survie de ses ancêtres, dans le séjour des morts.

Cependant la survie de l'homme, après la mort, est presque sans activité. L'homme, après avoir répandu son âme avec son sang, ou bien après l'avoir exhalée avec son dernier souffle, devient, en effet, une ombre faible et légère [8], privée

---

1. I Samuel, xxviii, 3-20. — *II Rois*, xxi, 6. — Isaie, viii, 19; xix, 3; xxix, 4.
2. *I Rois*, xvii, 17-24.
3. *II Rois*, iv, 17-37.
4. *Ibid.*, xiii, 21.
5. *Gen.*, xv, 15.
6. *Ibid.*, xxxvii, 35.
7. II Samuel, xii, 23.
8. Ps. LXXXVIII, 11-13. — Isaïe, xiv, 9-10; xxvi, 14, 19.

de souvenir et de volonté [1], réduite à vivre dans une sorte de demi-sommeil, où elle n'a plus qu'une conscience obscure.

Ces ombres languissent ainsi dans le *Scheol*. C'est une région souterraine, analogue à l'Hadès des Grecs, sombre comme la nuit [2], fermée par des portes [3], qu'on ne peut forcer que par de puissantes incantations et d'où ne reviennent pas, ordinairement du moins, ceux qui y sont une fois entrés [4].

Ajoutons encore que cet état d'amoindrissement dans le séjour des morts, tout le monde, sans exception, doit le subir, les bons aussi bien que les méchants [5].

Ce qu'il faut penser de la croyance des Hébreux à la vie future. — Il résulte de l'analyse qui précède que si les anciens Israélites ont cru très fermement au dogme de la survivance, ils n'ont eu cependant qu'une lumière encore très faible sur la condition faite à la survie de l'homme après la mort. Ils résolvaient la première partie du problème eschatologique, c'est-à-dire celle du principe de la survivance; ils ne connaissaient qu'imparfaitement la seconde, c'est-à-dire celle de l'état de cette survivance. Aussi, l'on comprend que la foi en la vie future, bien que réelle, soit demeurée sans influence sur la vie morale et religieuse du peuple juif.

Il s'ensuit encore que s'il est faux de dire que les anciens Israélites n'ont pas cru à la vie future, il ne le serait pas moins de leur attribuer toutes les idées eschatologiques que l'on trouvera plus tard dans les livres du Nouveau Testament.

Il faut encore reconnaître que ces croyances restèrent

---

1. Ps. VI, 6. — Isaïe, xxxviii, 18.
2. Job, x, 21-22.
3. Isaïe, xxxviii, 10.
4. Job, vii, 9; xvi, 22; xvii, 13-16.
5. I Samuel, xxviii, 19. — Job, xxx, 23.

longtemps stationnaires chez les Hébreux. Il ne semble pas que les prophètes y aient beaucoup ajouté, ni qu'ils se soient élevés à une vue bien claire de l'état qui est fait à la survie de l'homme après la mort[1].

II.

Deuxième période — DU RETOUR DE LA CAPTIVITÉ A L'AVÈNEMENT DU MESSIE.

La doctrine de l'immortalité de l'âme chez les Juifs d'Alexandrie. — Dans les temps qui suivirent le retour de la captivité, la doctrine juive de la survivance subit un développement considérable.

Chez les Juifs d'Alexandrie[2], apparaît l'idée de l'immorta-

---

1. Ceux qui soutiennent l'opinion contraire, citent habituellement Isaïe, xxvi, 18-19 et Ézéchiel, xxxvii, 1-14. Mais le passage d'Ézéchiel n'a pas la signification très précise qu'on lui attribue quelquefois. Ces ossements desséchés qui, sous l'action de l'Esprit de Dieu, se réunissent de manière à former une multitude de corps animés, ne sont, dans le discours du prophète, qu'un symbole dont il se sert pour annoncer la résurrection future du peuple d'Israël. De tout temps, en effet, les prophètes avaient prédit qu'Israël serait détruit en punition de ses péchés. Mais ils n'avaient jamais pu se résoudre à croire à un anéantissement complet. Une partie de la nation juive persisterait à travers les jugements et les châtiments de Dieu. Ce reste de l'ancien Israël serait destiné à reformer un nouveau peuple de Dieu. Or, c'est de cette restauration dont parle le prophète. Cependant, si la vision d'Ézéchiel ne concerne pas la résurrection de la chair, tout porte à croire qu'elle a exercé une certaine influence sur le développement postérieur des idées eschatologiques, surtout en mettant en relief la distinction entre les éléments du composé humain.

Quant au passage d'Isaïe, si on prend soin de lire le chapitre xxvi, on verra que, sous une forme moins solennelle, il contient seulement, lui aussi, l'annonce de la restauration du peuple de Dieu. Les méchants ont été exterminés. Ils sont morts et ils ne se relèveront pas, ỳ 14. Alors, sous l'action de l'Esprit de Dieu, la nation est reconstituée, plus étendue et plus prospère : c'est comme une vraie résurrection du peuple, ỳ 15-19.

2. La ville d'Alexandrie fut fondée en 332, par Alexandre le Grand. Les Juifs y accoururent en très grand nombre au point de former une partie considérablede la population, dans l'intention de bénéficier des avantages commerciaux que présentait cette nouvelle ville. A la mort d'Alexandre, les Ptolémées, restés les maîtres de l'Égypte, appelèrent de la Grèce à Alexandrie des savants,

lité de l'âme, dégagée de celle de la résurrection des corps. D'après le livre de la Sagesse qui contient comme en un résumé les doctrines de l'école juive d'Alexandrie, l'âme de l'homme est spirituelle [1]. Elle est enfermée dans un corps corruptible comme dans une maison d'argile, ce qui l'empêche d'exercer pleinement ses facultés [2]. Si elle fait le bien sur la terre, elle jouira d'un bonheur éternel près de Dieu [3]. L'âme des méchants, au contraire, sera accablée de peines [4].

Ce qui caractérise cette eschatologie alexandrine, c'est l'affirmation d'une distinction très nette entre l'âme et le corps. C'est encore cette considération que l'âme affranchie du corps se trouve plus apte à exercer ses propres opérations.

L'eschatologie des Juifs palestiniens. — L'eschatologie des Juifs palestiniens se modifia aussi d'une façon remarquable.

Les prophètes ne s'étaient pas lassés de faire ressortir les infidélités d'Israël et d'annoncer qu'un jour viendrait, et que ce jour était proche, où éclaterait le châtiment destiné aux coupables. Ils appelaient ce jour, le jour de Iahvé, le jour du jugement de Iahvé, c'est-à-dire le jour où Dieu manifes-

---

des philosophes, des artistes. Les Juifs ne tardèrent pas à s'intéresser au grand mouvement littéraire et philosophique qui, en quelques années seulement, avait pris, dans la ville, une importance capitale. La préoccupation de leurs savants fut de montrer que tout ce qu'il y avait de particulièrement remarquable dans la philosophie de Platon avait été emprunté aux livres de Moïse. L'école juive d'Alexandrie existe déjà à la fin du IIIe siècle avant l'ère chrétienne. Les maîtres les plus célèbres de cette école sont Aristobule qui fut le précepteur de Ptolémée Évergète, et Philon le Philosophe (de 20 avant Jésus-Christ à l'an 42 de l'ère chrétienne), dont la remarquable activité littéraire s'épuisa presque tout entière en commentaires philosophiques sur le Pentateuque. D'Aristobule à Philon beaucoup d'autres auteurs, dont les écrits sont perdus, durent se livrer à de semblables travaux.

1. *Sap.*, VII, 2, 6; VIII, 19-20.
2. *Ibid.*, IX, 15.
3. *Ibid.*, VI, 19-20; VIII, 17; XV, 3.
4. *Ibid.*, IV, V, VIII, 17-21.

terait sa justice en punissant l'iniquité du peuple. Le plus souvent, ils avaient présenté ce jugement comme une destruction complète de la nation coupable. Mais au fond, ainsi qu'on l'a déjà dit, ils pensaient qu'un reste du peuple échapperait à la ruine. Ce jugement serait bien plutôt un triage : les bons seraient séparés des méchants : ces derniers seuls périraient; les autres, en petit nombre, un dixième de la totalité de la nation, reviendraient, après la déportation, dans leur patrie[1].

Avec ce reste du peuple, Dieu conclurait une nouvelle alliance. Ce serait un nouvel Israël, le nouveau peuple de Dieu, qu'il comblerait de toute sorte d'avantages matériels et spirituels, dont il serait le Roi par Celui qu'il enverrait et qui serait oint par lui, ou constitué Christ, Fils de Dieu.

Ainsi, selon l'enseignement des prophètes, un châtiment terrible devait fondre sur le peuple d'Israël. Presque toute la nation serait anéantie. Seuls seraient épargnés ceux d'entre les Israélites qui seraient trouvés fidèles à la Loi. Ce serait avec ceux-là que Dieu reconstituerait le nouveau royaume théocratique. Cette doctrine résumait toute l'eschatologie des prophètes. Elle était, comme on le voit, une *eschatologie avant tout nationale*. Il ne s'agissait, dans la perspective de leur pensée, que de la survivance du peuple fidèle à la catastrophe finale et de l'anéantissement des méchants. En réalité, cet ordre de choses n'intéresserait que ceux qui seraient les témoins du grand jugement de Dieu. Mais comme cette révolution était toujours présentée comme imminente, il se faisait que tous les individus de chacune des générations qui se succédaient pouvaient se demander si le châtiment prédit ne tomberait pas sur eux. L'eschatologie nationale devenait ainsi l'eschatologie possible de tous les individus de chaque génération, une sorte d'*eschatologie individuelle*.

Pourtant cette eschatologie nationale ou individuelle ne

1. Amos, v, 3, 15; ix, 9. — Isaïe, vi, 11-13; xvii, 4-6. — Jérémie, iv, 27. — Ézéchiel, ix, 4.

concernait que les vivants. On ne voit pas que dans l'inauguration du nouvel ordre de choses, il soit question de troubler le séjour des morts.

Or, dans les temps qui suivirent le retour de la captivité, l'eschatologie palestinienne se modifia principalement sur deux points. On se préoccupa du sort de ceux qui, au jour du grand jugement de Dieu, seraient exclus du royaume. On se préoccupa aussi du sort de ceux qui seraient morts avant l'avènement du royaume de Dieu.

Les prophètes avaient dit que ceux qui seraient trouvés coupables, au jour du grand jugement de Dieu, seraient anéantis, c'est-à-dire assujettis à un châtiment terrible. Ils n'avaient pas cherché à préciser davantage la nature de cette peine.

Mais voici que dans le chapitre LXVI du livre d'Isaïe on nous parle, en termes très clairs, de la condition qui sera faite aux impies, à la fin des temps. L'auteur inspiré voit dans le lointain, disons au second plan, le nouveau royaume de Dieu, auquel sont appelés non plus seulement les justes d'Israël, mais les justes du monde entier. Il voit devant lui, disons au premier plan, la ville de Jérusalem, avec la vallée de la Géhenne, où brûlent les rebuts de la ville et où les cadavres se décomposent et sont la pâture des vers. Le feu y est perpétuel, parce que les rebuts de la cité s'y succèdent sans interruption : le ver rongeur n'y meurt point, parce qu'on y jette sans cesse de nouveaux cadavres. C'est le spectacle qu'on a devant les yeux, en sortant de Jérusalem ou en y entrant. Ces deux visions s'associent dans l'esprit de l'auteur inspiré, de telle sorte que la seconde devient comme une allégorie qui lui sert à parler de la première. D'où l'explication de son langage. De même qu'au sortir de la Jérusalem terrestre, on a devant soi la vallée de la Géhenne où les rebuts de la ville se consument dans le feu et dans la pourriture : de même, au sortir de la nouvelle Jérusalem, c'est-à-dire en dehors du royaume de Dieu, on verra devant soi une sorte de vallée de la Géhenne, où brûleront et où se décomposeront ceux qui

auront été exclus du royaume. Ils seront donc soumis à un double châtiment. D'abord, ils seront exclus du royaume de Dieu. De plus, ils seront soumis à une autre peine qu'on ne peut exprimer autrement qu'en la comparant aux horreurs de la Géhenne. Ainsi, d'après la doctrine du chapitre LXVI du livre d'Isaïe, pendant que ceux qui auront été admis au royaume de Dieu, jouiront de toutes sortes d'avantages, les méchants non seulement seront exclus du royaume, mais encore ils souffriront d'une manière terrible.

Il est certainement question dans ce chapitre de la situation qui sera faite aux impies qui, au jour du grand jugement, seront trouvés en vie. Est-il aussi question de celle qui sera faite aux morts? Il s'agit, semble-t-il, de la multitude des vivants aussi bien que des morts. Pourtant, ce second point de doctrine n'est pas aussi nettement indiqué que le premier.

Si l'on veut trouver une déclaration bien formelle à ce sujet, il faut en venir au livre de Daniel. Après avoir décrit la ruine de l'empire perse et celle de l'empire grec [1], cet auteur arrive au vrai but qu'il poursuit. Il veut ranimer le courage de ses concitoyens, en leur montrant que de même que Dieu a délivré son peuple du joug des Perses et des Grecs, de même il va les délivrer de la tyrannie d'Antiochus Épiphane [2]. Il annonce, de plus, la réalisation prochaine de l'espérance messianique [3]. A cette occasion, il tient un langage assez nouveau dans la littérature biblique : « Alors seront sauvés, dit-il, tous ceux du peuple qui seront trouvés inscrits dans le Livre. Et la multitude de ceux qui dorment dans la poussière, se réveilleront, les uns pour une vie éternelle, les autres pour une infamie éternelle. »

Cette doctrine n'est pas un fait isolé dans la littérature palestinienne de ce temps. On la trouve aussi dans le second

---

1. DANIEL, XI, 1-20.
2. *Ibid.*, XI, 21-45.
3. *Ibid.*, XII, 1-3.

livre des Machabées, où à la foi en la résurrection de la chair, se joint l'idée d'une expiation pour les morts[1].

A partir de ce temps, cet enseignement fut reçu en Palestine, en particulier dans les écoles de pharisiens, ainsi qu'en témoigne Josèphe[2]. Au temps de Jésus, les sadducéens faisaient profession de le rejeter[3]. C'était l'un des motifs habituels de discussion entre les partisans de cette secte et ceux de la secte des pharisiens, ainsi que le rapportent les Actes[4].

En résumé, d'après cette doctrine, la survie de celui qui a pratiqué la justice est destinée à la vie éternelle, c'est-à-dire au salut, au royaume de Dieu. La survie des autres est destinée à la honte, c'est-à-dire à la damnation. Mais pour que la survie soit mise en possession du bonheur éternel, ou bien pour qu'elle soit soumise à un châtiment, il est nécessaire que la chair ressuscite ; la résurrection du corps est indispensable à la manifestation d'une vie nouvelle de gloire ou de damnation.

L'Eschatologie juive a-t-elle été influencée par les doctrines alexandrines? — Si maintenant l'on se demande comment les Juifs en sont venus à cette idée de la résurrection de la survie, on pose un problème dont ceux qui n'admettent pas la révélation cherchent vainement la solution.

Les rationalistes voient dans cette doctrine des Juifs palestiniens une simple modification de l'ancienne eschatologie hébraïque qui se serait accomplie sous l'influence des idées

---

1. *II Machabées*, XII, 39-46. Judas Machabée fait faire une collecte qu'il envoie à Jérusalem pour qu'elle soit employée à un sacrifice expiatoire, en faveur de ceux de ses soldats morts sur le champ de bataille, et sous la tunique desquels on avait trouvé des objets consacrés aux idoles. C'est afin qu'au jour de la résurrection qui doit précéder le jugement de Dieu, ils puissent être mis au nombre des élus.

2. FLAVIUS JOSÈPHE, *Ant.*, l. XVIII, c. II.

3. S. MARC, IX, 10.

4. *Act.*, XXIII, 6-10.

alexandrines. Cette influence dut sans doute exister, car, pendant les trois derniers siècles de l'ère antique, les Juifs de Palestine et ceux d'Alexandrie demeurèrent très unis. Les palestiniens ne considérèrent les alexandrins comme des hérétiques que lorsque Philon eut habitué ses coreligionnaires d'Alexandrie à un certain rationalisme théologique. D'ailleurs, la secte des esséniens, si estimée encore en Palestine au temps du Sauveur, professait fidèlement l'eschatologie du livre de la Sagesse [1].

Cependant il est bien difficile d'expliquer la formation de l'eschatologie palestinienne uniquement par l'influence de l'eschatologie alexandrine. Et en effet, les alexandrins, loin d'estimer que la résurrection de la chair fût nécessaire à la manifestation de la vie nouvelle, soutenaient exactement le contraire. Selon eux, l'âme et le corps étaient aussi distincts que possible : la chair n'avait d'autre but que d'entraver l'activité de l'âme. Aussi l'âme ne pouvait entrer en possession de la vie éternelle, que lorsqu'elle avait été totalement affranchie de la servitude du corps. Il y a donc, comme on le voit, une opposition irréductible entre l'eschatologie des alexandrins et celle des palestiniens. Pour les premiers, l'affranchissement de l'âme à l'égard du corps, est nécessaire pour la manifestation de la vie nouvelle; pour les seconds, l'âme ne peut entrer en possession de la vie nouvelle que

1. Cf. Flavius Josèphe, *Bell. Jud.*, l. II, c. xii : « La guerre que nous avons eue contre les Romains a fait voir en mille manières que leur courage [celui des Esséniens] est invincible. Ils ont souffert le fer et le feu... sans qu'au milieu de tant de tourments ils aient versé une seule larme ni dit la moindre parole pour tâcher d'adoucir la cruauté de leurs bourreaux. Au contraire, ils se moquaient d'eux, se souriaient, et rendaient l'esprit avec joie parce qu'ils espéraient de passer de cette vie à une meilleure et qu'ils croyaient fermement que comme nos corps sont mortels et corruptibles, nos âmes sont immortelles et incorruptibles, qu'elles sont d'une substance aérienne très subtile et qu'étant enfermées dans nos corps ainsi que dans une prison où une certaine inclination naturelle les attire et les arrête, elles ne sont pas plutôt affranchies de ces liens charnels qui les retiennent comme dans une longue servitude, qu'elles s'élèvent dans l'air et s'envolent avec joie. En quoi ils s'accordent avec les Grecs... »

si elle a été réunie au corps ressuscité. Cette constatation permet de conclure en disant que si les idées alexandrines ont influencé l'eschatologie palestinienne, néanmoins elles sont loin d'en donner toute l'explication.

L'eschatologie juive a-t-elle été influencée par les croyances persanes ? — Les palestiniens de l'époque machabéenne ne tiendraient-ils pas le caractère particulier de leur eschatologie des longues relations qui avaient existé entre la génération qui les avait précédés et les Perses ? On sait, en effet, que les Perses, eux aussi, attendaient un Messie. Au jour de son avènement, l'âme de ceux qui étaient morts, devait reprendre le corps qu'elle avait animé. Ainsi réunie à son corps, elle serait récompensée ou punie, selon ses œuvres, pendant l'éternité [1].

Plusieurs auteurs ont soutenu que l'eschatologie juive venait de l'eschatologie persane.

Le P. Lagrange, au contraire, a démontré que le livre sacré des Perses, l'*Avesta*, était fait de documents composés à des époques différentes. Les plus anciens peuvent remonter au IXe siècle avant Jésus-Christ; d'autres appartiennent au IIe siècle : d'autres sont du temps de Philon, soit de la fin de l'ère antique ou du commencement de l'ère chrétienne. De plus, le P. Lagrange n'hésite pas à conclure que tout ce que contient l'*Avesta*, relativement au messianisme ou bien à une eschatologie s'accomplissant par la résurrection des morts, a certainement été emprunté aux Juifs de Palestine. Selon lui, ce ne serait donc pas dans la religion des Perses qu'il faudrait aller chercher l'explication du développement de l'eschatologie juive [2].

---

1. Cf. Chantepie de la Saussaye, *Manuel d'histoire des religions*, c. XI, *Les Perses*, pp. 475-476 (trad. Hubert et Lévy).

2. *La religion des Perses*, *Rev. biblique*, 1904, pp. 203-204 : « Il est donc très assuré que les directeurs spirituels des Juifs n'ont pas dû être influencés beaucoup par la croyance nationale des Perses. Si l'ancienne religion s'était plutôt

La véritable explication des croyances palestiniennes. — Inexplicable par la seule influence de l'alexandrinisme ou par celle du parsisme, ce développement ne se serait-il pas accompli au sein même du judaïsme, sans influence étrangère? Pour un chrétien, la seule pensée qui se présente à l'esprit, c'est que Dieu, dans le progrès des siècles, précisait davantage les révélations qu'il faisait à son peuple. Cette conclusion, la plus simple de toutes, est celle qui paraît aussi s'imposer au nom de l'histoire.

L'étude qui vient d'être faite permet peut-être de conjecturer le mode de développement de cette eschatologie.

Les prophètes avaient annoncé qu'Israël serait détruit en punition de ses péchés. Mais ils avaient laissé entendre que ce ne serait pas un anéantissement complet. Une petite partie de la nation persisterait à travers les jugements de Dieu et serait destinée à former le nouveau peuple de Dieu. Cette résurrection avait été présentée par Ézéchiel, en particulier, comme une résurrection du peuple. De cette idée, il était facile de passer à l'idée de la résurrection de l'individu, considéré dans la totalité de ses éléments constitutifs, et même à celle de la

---

épurée au contact immédiat de la grande Babylone dont la séduction était traditionnelle et pénétrait par toutes les habitudes de l'esprit, par toutes les affinités du tempérament, elle n'a pas dû redouter beaucoup la séduction d'une religion de Barbares.

En fait, presque tous les points où l'on croit voir des rapports étroits, même la résurrection, appartiennent selon nous à la réforme. Que si l'on compare le judaïsme à la réforme elle-même, l'influence des Perses ne saurait être antérieure aux environs de l'an 150 avant Jésus-Christ. Or il est constant qu'à cette époque, le judaïsme était déjà dans une fermentation extraordinaire et en possession de toutes les idées qu'on dit empruntées au mazdéisme. Que l'on compare d'ailleurs la réforme de Zoroastre au double phénomène de l'évolution religieuse d'Israël et de l'évolution philosophique des Grecs. Ni la Judée ni la Grèce n'ont été fermées aux influences étrangères, mais enfin on peut suivre en Judée et en Grèce le développement autonome du principe religieux et du principe rationnel, on peut en faire l'histoire.

Le zoroastrisme, au contraire, a toutes les apparences d'un système artificiel, formé d'éléments disparates, et qui n'a pas eu la force de s'assimiler la religion ancienne en la pénétrant profondément de ses principes. »

résurrection de tous les individus qui étaient morts depuis l'origine du peuple juif[1]. Les esprits, une fois engagés dans cette voie, en vinrent à faire de la résurrection de la chair, la condition de la reviviscence de la survie. La survie ne pourrait entrer en possession de la vie éternelle ou bien elle ne pourrait être soumise aux horreurs de la Géhenne, qu'après avoir été réunie au corps ressuscité[2].

Selon cette solution, le développement de l'eschatologie juive devrait donc être considéré uniquement comme *un produit de la foi en Dieu et de la foi en sa justice*, mais conçue de telle sorte qu'elle exigeait que les méchants fussent punis et que les bons fussent récompensés, non seulement pendant leur vie mais encore après leur mort.

D'ailleurs, il semble qu'en aboutissant à ce terme de son développement, l'eschatologie juive revenait seulement à ce qu'elle avait dû être à l'origine, longtemps avant la rédaction des Livres Saints. L'idée de la résurrection des morts s'accomplissant par la réunion de la survie au corps qu'elle avait animé, écrit le P. Lagrange, se trouve au fond de la religion des anciens Sémites et fait partie de la religion primitive de ce peuple [3]. Les Hébreux durent conserver longtemps cette

1. Voir Piepenbring, *Theol. de l'A. T.*, 3e période, § 30, *La mort et la vie future,* p. 242.

2. Dans sa *Théologie,* I, pp. 76-80, Reuss fait remarquer qu'à l'époque des Machabées, les circonstances favorisèrent particulièrement le developpement du dogme de la résurrection des morts et de la sanction d'outre-tombe. Un grand nombre de jeunes gens, remarquables par leur piété, autant que par leur bravoure, avaient péri pendant les grandes persécutions d'Antiochus Épiphane. Puisqu'ils n'avaient pas été récompensés de leur vivant, il fallait bien néanmoins qu'ils le fussent d'une manière ou d'une autre. Ils ressusciteraient donc afin d'être récompensés selon leurs mérites.

3. *Études sur les Religions sémitiques,* c. viii, *Les Morts,* § 5 : « Mais si on songe à l'influence extraordinaire exercée par la Chaldée dans le domaine religieux et au nombre assez élevé des croyances communes à tous les Sémites, on ne sera pas éloigné de placer la résurrection des corps parmi les idées qui régnaient dans le monde sémite vers 2.000 ans avant J.-Ch., et le soin pris des sépultures trouve encore dans l'espérance de la résurrection une explication plus complète. »

croyance. Ils durent même l'exagérer au point d'être amenés à admettre non seulement la possibilité future mais le fait de la résurrection de leurs ancêtres. Peut-être même en vint-on jusqu'à leur rendre le culte qui n'est dû qu'à Dieu. Les directeurs spirituels du peuple auraient combattu cette croyance et se seraient même appliqués à ramener le dogme de la survivance à quelque chose d'aussi insignifiant que possible afin d'empêcher l'idolâtrie. Ces anciennes croyances auraient laissé des traces dans le culte que, de tout temps, les Israélites rendirent aux morts et dans l'habitude qu'ils conservèrent d'évoquer les morts, malgré la défense des prophètes, dans la facilité avec laquelle ils admettaient la résurrection de quelques morts. La permanence de ces vieilles coutumes aurait facilité le retour de la doctrine d'une résurrection des morts, s'accomplissant par la réunion de la survie au corps qu'elle avait animé. A ce moment-là, le monothéisme était universellement reçu : il n'y avait plus de crainte que la croyance au dogme de la résurrection de la chair constituât un péril d'idolâtrie.

Conclusion de cette étude. — En résumé, l'eschatologie de l'Ancien Testament a subi un développement dans lequel on peut considérer deux périodes bien distinctes. La première commence à l'origine de l'histoire d'Israël et va jusqu'au retour de la captivité. La seconde commence dans les temps qui ont suivi le retour de la captivité et va jusqu'à l'avènement du Messie.

Dans la première période de son développement, l'eschatologie juive est faite de deux idées. D'une part, on admet l'existence d'une survie de l'homme après la mort. D'autre part, on en vient peu à peu à l'idée d'un royaume eschatologique qui s'établirait par la transformation radicale de l'ordre actuel de toutes choses. Mais ces deux idées n'ont aucun rapport entre elles. Le royaume eschatologique ne concerne que les vivants qui seront les témoins de sa venue.

Dans la seconde période du développement de l'eschatolo-

gie juive, ces deux idées qui étaient demeurées disjointes s'unissent et, en s'unissant, elles se précisent.

Tout d'abord, on affirme que ce ne seront pas seulement les vivants qui seront appelés à faire partie du royaume eschatologique ou bien à en être exclus, mais que ce seront aussi les morts. Pour cela, il faudra que la survie de chaque homme reprenne le corps qu'elle avait animé. C'est que l'on ne conçoit pas que l'on puisse être admis au bonheur du royaume ou vivre dans la douleur de la réprobation, si l'on n'a pas reconquis auparavant toute son individualité physique.

Comme il est facile de le voir, l'idée de la rémunération ou de la punition d'outre-tombe est sortie de l'union des deux idées de l'ancienne eschatologie juive. Il est même permis de se demander si au lieu d'être le résultat de l'union de ces deux idées, elle n'a pas été le principe qui a motivé cette réunion.

Avant l'exil, on ne songe guère qu'à la rémunération ou à la punition de ceux qui seront les témoins de l'avènement du royaume. Comme cet avènement est toujours imminent, chacun vit ou est invité à vivre dans l'espoir d'être récompensé ou dans la crainte d'être puni.

L'idée du royaume sans cesse attendu fascine en quelque sorte la pensée juive et l'entretient dans la considération de ce qui va arriver. On ne songe pas au passé. Dans le temps qui a suivi l'exil, la pensée juive continue de vivre dans la méditation de l'avenir : elle revient aussi sur le passé. Dans ce retour en arrière, elle est amenée à se demander ce qui en adviendra de toutes ces générations qui ont vécu dans l'espérance de la promesse et qui ont disparu avant d'en avoir vu la réalisation. Voici la réponse que l'Esprit de Dieu lui révèle : toutes ces générations ressusciteront pour être les témoins des choses finales et pour être admises à la récompense ou au châtiment, car l'espérance dans laquelle elles ont vécu, ne saurait avoir été vaine. L'inspiration de toute cette doctrine, il est maintenant facile de le comprendre, se trouve dans la foi en Dieu et en sa justice. Si l'on veut une cause plus immédiate,

on la trouvera dans cet autre principe surnaturel, que la foi en Dieu et en sa justice avait créé, entretenu, développé *la foi messianique*.

ARTICLE II

L'Eschatologie du Nouveau Testament.

État de la question. — L'eschatologie de l'Ancien Testament, si on la considère au terme de son développement, se trouvait donc en possession d'un certain nombre d'idées assez précises. On était persuadé que, cette fois, la venue du royaume était imminente. Elle serait précédée de catastrophes terribles, cosmologiques aussi bien que sociales et individuelles. Alors le Seigneur apparaîtrait sur les nuées, environné de ses anges. A sa voix, les morts ressusciteraient. Tous les morts ressuscités et tous les vivants comparaîtraient devant lui. Le Seigneur séparerait les bons d'avec les méchants. Les bons, réunis sous son autorité, formeraient le royaume de Dieu, où chacun serait comblé d'avantages matériels et spirituels. Les méchants seraient exclus du royaume et soumis à un châtiment que l'on comparait aux horreurs de la Géhenne.

Les Apocalypses de la fin de l'ère antique ou du commencement de l'ère nouvelle, et en particulier celle d'Hénoch, s'étaient plu à développer l'étendue des malheurs qui devaient précéder l'établissement du royaume de Dieu, à décrire les caractères de sa venue, à mettre surtout en relief sa soudaineté, son côté extérieur[1].

Il était assez naturel que l'eschatologie du Nouveau Testament continuât celle de l'Ancien Testament, mais en la développant et en la dépouillant des éléments contingents qu'elle pouvait contenir.

---

1. Hénoch, 2e partie, *Livre des paraboles*, c. xlvii-lii (trad. F. Martin).

Pour plus de clarté, nous considérerons séparément l'*eschatologie du Sauveur* et *celle des Apôtres*.

§ I

L'ESCHATOLOGIE DU SAUVEUR

La difficulté à résoudre. — Il semble à première vue qu'un double courant doctrinal traverse toute l'eschatologie des Synoptiques. Tantôt le royaume de Dieu est représenté comme proposé aux seuls enfants d'Israël, ainsi qu'on le voit dans le récit de la guérison de la fille de la Chananéenne, où Jésus dit qu'il n'a été envoyé qu'aux brebis perdues de la nation d'Israël[1]; tantôt il est représenté comme proposé à tout homme, ainsi qu'on le voit dans le récit de la guérison du serviteur du centenier[2].

Tantôt il est représenté comme s'établissant d'une manière fulgurante, par la destruction ou la transformation soudaine de toutes choses, ainsi qu'on le voit en particulier dans le discours eschatologique de saint Matthieu[3]; tantôt il est représenté comme s'établissant pacifiquement : « Le royaume de Dieu ne vient pas avec éclat, on ne dira point : il est ici ou il est là. Car voici, le royaume de Dieu est au milieu de vous[4]. » Il n'y a pour ainsi dire qu'à avancer la main pour le prendre.

Tantôt il est représenté comme un royaume temporel, extérieur, consistant dans le rétablissement de la théocratie juive, sous la royauté du Messie[5]; tantôt il est représenté comme un royaume tout spirituel, consistant en une vie intérieure, morale et religieuse, dont les principales manifestations sont non seulement la pénitence pour les péchés, mais la miséricorde, l'amour de Dieu et du prochain[6].

---

1. S. Matth., xv, 21-28.
2. *Ibid.*, viii, 5-13.
3. *Ibid.*, xxiv.
4. S. Luc, xvii, 20-21.
5. *Ibid.*, i, 68-75; xix, 38; xxiv, 21; S. Matth., ii, 2; xix, 27-29; xx, 20-23.
6. S. Matth., xviii, 1-4; S. Luc, xii, 31-32; S. Marc, x, 17-25.

Tantôt il est représenté comme n'étant pas encore venu, mais comme devant venir, soit dans un avenir immédiat, soit dans un avenir un peu reculé[2]; tantôt il est représenté comme étant déjà dans le monde, ainsi qu'on le voit dans ce passage de saint Luc, où Jésus dit que la Loi et les prophètes ont duré jusqu'à Jean : depuis lors, le royaume de Dieu est annoncé et chacun fait effort pour y entrer[3], et dans cet autre passage plus significatif encore de saint Matthieu où Jésus fait remarquer que puisqu'il chasse les démons, c'est que le royaume de Dieu est venu[4].

Le royaume de Dieu paraît donc présenter, dans l'enseignement des Synoptiques, un dualisme constant : il est, d'une part, *particulariste*, *catastrophique*, *temporel*, *d'un avènement futur*, *prochain ou reculé;* d'autre part, il est *universaliste*, *pacifique*, *spirituel*, *présent par cela même que le Christ est venu*. Ce dualisme demande à être expliqué.

Les solutions proposées. — Deux solutions extrêmes ont été données. On résout la difficulté ou bien en disant que le Sauveur a prêché le royaume que ses contemporains attendaient, c'est-à-dire un royaume ouvert à tous les hommes mais dans lequel Israël conservait le premier droit, un royaume catastrophique, temporel, d'un avènement futur mais prochain; ou bien, en disant que le Sauveur a présenté

---

1. S. Matth., xvi, 28; xxiv, 34; S. Luc, xxi, 12.

2. *Ibid.*, xiii, 24-30, 31-32, 33; xxv, 1-12, 14-19; S. Marc, xiii, 34-35; S. Luc, xix, 11-27. En ces différents passages, le Sauveur s'applique à calmer l'impatience de ses disciples, qui attendaient la fin de toutes choses dans un avenir très rapproché. Il faut auparavant que le principe chrétien se développe, de même que le bon grain doit d'abord germer et donner une tige qui porte un épi, que le grain de sénevé doit donner naissance à un arbuste, que la pâte doit fermenter, que les vierges devront attendre l'époux, que les serviteurs ou le portier ou les exploiteurs de mines devront attendre leur maître. Mais le passage le plus significatif est celui de S. Luc, xxi, 24, où il est déclaré que la fin du monde ne viendra qu'après le temps des Gentils.

3. S. Luc, xvi, 16.

4. S. Matth., xii, 28.

le royaume de Dieu sous un jour tout à fait nouveau : il a prêché un royaume universel, pacifique, spirituel, présent par cela même qu'il était donné au monde.

Le caractère de ces deux solutions consiste en ce que chacune d'elles s'appuie sur une catégorie de textes à l'exclusion de ceux qui lui sont contraires. On essaie de légitimer cette sélection par différentes raisons, empruntées à l'idée que l'on se fait de la manière[1] selon laquelle les Synoptiques ont été composés.

Il est évident qu'une solution qui expliquerait, sans recourir à de tels moyens, l'apparence de contradiction qui existe dans l'enseignement du royaume de Dieu, serait plus acceptable.

Or, il semble que si les deux solutions qui viennent d'être rapportées ne donnent pas satisfaction, c'est parce qu'elles sont trop absolues. D'après la première, Jésus a prêché uniquement le royaume que ses contemporains attendaient; d'après la seconde, Jésus a présenté le royaume sous un jour tout à fait nouveau. Mais pourquoi Jésus n'aurait-il pas donné l'une et l'autre doctrine ?

Que dans l'enseignement de Jésus, le royaume de Dieu ait avant tout consisté dans une vie intérieure, morale et religieuse, présente par cela même que Jésus était dans le monde et annonçait la bonne nouvelle, s'y développant par la progression de l'Évangile, devenant dominatrice, de droit, sur le péché du monde par suite de la mort et de la résurrection du Christ, et allant se réaliser, de fait, dans la conscience individuelle d'un chacun, jusqu'à la consommation des temps, c'est, semble-t-il, ce qu'on ne peut pas nier.

Les Synoptiques, si l'on prend soin de les rapprocher de la

---

1. Ces deux opinions extrêmes sont toutes deux condamnées par le décret du Saint-Office « *Lamentabili sane exitu* » du 3 juillet 1907 : « *Propos. XXXIII : Evidens est cuique qui præconceptis non ducitur opinionibus, Jesum aut errorem de proximo messianico adventu fuisse professum, aut majorem partem ipsius doctrinæ in Evangeliis Synopticis contentæ authenticitate carere* ».

doctrine de saint Paul, loin d'exclure cette interprétation, s'y prêtent autant qu'on peut le souhaiter.

Mais pourquoi cette rénovation morale, dans l'enseignement même de Jésus, n'aurait-elle pas été conditionnée à un bouleversement catastrophique? Rien ne s'oppose à ce qu'on admette cette économie, si toutefois l'on prend soin, *non pas de mesurer l'enseignement moral à l'enseignement eschatologique, mais, au contraire, l'enseignement eschatologique à l'enseignement moral,* que l'on considérera comme le principal.

Et quel aurait été ce bouleversement? Il ne faut pas perdre de vue que tout homme a son eschatologie imminente, soudaine, et dès lors on ne voit pas pourquoi le Christ, ainsi que nous le faisons nous-mêmes, n'aurait pas conditionné son enseignement moral à cette catastrophe.

Mais ce n'était pas seulement les contemporains de Jésus qui devaient mourir et, par suite, posséder la vie éternelle ou en être exclus : c'était aussi cette société juive qui devait être écrasée et dispersée à cause de ses infidélités. Dès lors, pourquoi Jésus n'aurait-il pas conditionné son enseignement moral à cette perspective qui devait être l'eschatologie du peuple juif comme peuple, ainsi qu'on le voit en saint Matthieu [1]?

Dans ce même chapitre de saint Matthieu, Jésus ajoute qu'aussitôt après ces jours, viendra une autre catastrophe qui est celle de la fin du monde et il fait le récit de ce bouleversement effroyable [2]. Et, comme pour montrer que les deux catastrophes seront bien successives, il dit qu'après cette révolution, le Fils de l'homme viendra et que cette génération ne passera pas que tout cela n'arrive [3]. Selon les discours rapportés par saint Matthieu, il semblerait donc que la fin du monde actuel dût arriver presque en même temps que la ruine de Jérusalem. Mais il n'en est plus ainsi en d'au-

1. S. Matth., xxiv, 3-28.
2. *Ibid.*, xxiv, 29-44.
3. *Ibid.*, xxiv, 34.

tres endroits et particulièrement en saint Luc[1]. Une longue durée doit se passer entre ces deux séries d'événements pour permettre au principe chrétien de s'affirmer dans le monde. Jésus aurait donc conditionné son enseignement moral à une troisième eschatologie qui est celle du monde entier. Alors il reviendrait dans l'éclat de toute sa gloire, pour la consommation des temps.

En résumé, Jésus aurait avant tout enseigné un royaume intérieur, consistant dans une vie morale et religieuse très élevée, un royaume présent par cela seul qu'il se trouvait dans le monde. Cette doctrine aurait été conditionnée à l'eschatologie de chaque individu, à celle du peuple juif, à celle du monde entier. Cette dernière devait être suivie de la venue du Christ sur la terre, pour l'accomplissement définitif de toutes choses. Seulement ces trois eschatologies auraient été présentées par Jésus lui-même ou bien sur le même plan, c'est-à-dire sans perspective, selon la méthode prophétique, comme on le voit en saint Matthieu[2], ou bien selon une perspective en raccourci, comme on le voit en d'autres endroits.

Plus simplement, Jésus aurait annoncé l'*établissement* d'un royaume avant tout intérieur par l'avènement du Messie humilié et l'*accomplissement* de ce royaume à la fin des temps, par le retour du Christ glorieux. Telle aurait été l'eschatologie du Sauveur. Il aurait vraiment continué l'eschatologie juive, mais en même temps il lui aurait imprimé une modification profonde ou, du moins, il l'aurait entendue dans un sens plus complet. Au moment où Jésus apparut, on n'attendait plus guère qu'un Messie glorieux, venant renouveler la face du monde. On avait oublié la perspective du livre d'Isaïe, d'après laquelle le Serviteur de Dieu devait passer auparavant par la voie de l'humiliation. Jésus aurait remis toutes choses au point.

---

1. S. Luc, xxi, 24.
2. S. Matth., xxiv.

§ II

L'eschatologie des Apotres.

L'eschatologie des Actes des Apôtres. — Jésus présenta donc le royaume de Dieu sous un jour nouveau, en le conditionnant toutefois à l'apparition de différentes crises, dont l'ensemble constituait assez bien le royaume des Apocalypses. Or les Apôtres ne se rendirent pas compte immédiatement de toute la portée de l'enseignement du Maître. Leur pensée demeura même longtemps embarrassée. Les Synoptiques contiennent les traces évidentes de cette confusion.

Pourtant il est facile d'établir historiquement que, du moins à partir de la Pentecôte, la doctrine des Apôtres au sujet du royaume de Dieu différa, de façon notable, de celle du milieu juif dans lequel ils se trouvaient. Dans le discours que saint Pierre prononça devant la foule, au sortir du cénacle, invoquant la prophétie de Joël, il dit qu'elle a été réalisée dans la Personne et dans l'œuvre de Jésus-Christ. Donc le royaume de Dieu est venu [1].

Néanmoins, les Apôtres étaient bien obligés de reconnaître que tout n'était pas accompli. Sans doute le Messie était venu fonder le royaume. Les miracles qu'il avait multipliés au cours de son ministère, sa mort, sa résurrection, la descente de l'Esprit-Saint et les prodiges qui l'avaient accompagnée, en étaient la preuve irrécusable. Mais ces faits ne représentaient qu'une partie du programme messianique. Les catastrophes terrestres, la fin du monde, telle qu'on la concevait alors, n'étaient pas encore arrivées. Les Apôtres conservèrent le ferme espoir que ces événements se produiraient.

---

1. *Act.*, II, 14-41. Si l'on prend soin de comparer ce passage avec celui de ce même livre, I, 7, où les Apôtres interrogent encore le Seigneur, lui demandant si, cette fois, le temps est bien venu où il va rétablir le royaume d'Israël, l'on comprendra toute la transformation que le mystère de la Pentecôte a accomplie dans l'intelligence des disciples.

Seulement, ils crurent que Dieu en avait renvoyé l'exécution à plus tard. C'était afin d'accorder un dernier délai de grâce au peuple infidèle pour lui permettre de faire pénitence de ses péchés et, en particulier, du crime horrible dont il s'était rendu coupable en mettant à mort le Messie. Cette interprétation ressort d'une façon assez évidente, du second discours de saint Pierre[1].

On en vint donc à distinguer deux venues successives du Messie, l'une dans le passé et l'autre dans l'avenir, qui consisterait dans le retour triomphant du Christ pour l'accomplissement définitif de toutes choses.

C'est ainsi que sous la direction de l'Esprit de Dieu, les Apôtres furent amenés à se faire une idée plus complète des doctrines du Maître. L'Esprit-Saint qui les animait leur révélait peu à peu le sens profond des paroles de Jésus.

L'eschatologie des épîtres de Saint Paul. — Tel était, semble-t-il, l'état des esprits quand saint Paul commença sa prédication. Il fit de l'eschatologie apostolique l'une des idées dominantes de son enseignement. Aussi bien, est-ce dans les épîtres du grand Apôtre qu'il faut suivre maintenant le développement de cette doctrine.

Les Thessaloniciens se demandaient avec inquiétude ce que deviendraient ceux d'entre eux qui seraient morts avant le triomphe définitif du Seigneur. Dans une première épître, saint Paul s'appliqua à les calmer en leur faisant une description des choses finales. D'abord, dit-il, les morts ressusciteront à la voix puissante du Seigneur ; puis, nous, les vivants, c'est-à-dire ceux de notre génération et non pas nécessairement un tel ou un tel, ni même Paul en particulier, nous nous réunirons aux morts ressuscités. Tous ensemble nous serons élevés sur les nuées, à la rencontre du Seigneur[2].

---

1. *Act.*, III, 12-26.
2. *I Thess.*, IV, 13-18.

Cette première épître n'eut pas beaucoup de succès. Les Thessaloniciens étaient soumis, en effet, à toutes sortes de persécutions. Aussi, hâtaient-ils de leurs vœux la fin des temps. Si grande était leur assurance dans le retour prochain du Seigneur que quelques-uns ne travaillaient plus. Il en résultait des désordres regrettables.

L'apôtre leur envoya donc une seconde épître. Ne vous étonnez pas, leur dit-il, des malheurs qui vous arrivent. Car il est nécessaire que vienne l'apostasie et que se révèle l'homme de péché. Mais ayez confiance. Après cela, le Christ viendra. Il récompensera les justes. Ceux qui nous persécutent auront pour châtiment une ruine éternelle [1].

Telle est l'eschatologie des épîtres aux Thessaloniciens. Cette doctrine, saint Paul la renouvela et la compléta dans la première épître aux Corinthiens qu'il écrivit quelques années plus tard. Au jour de l'avènement du Seigneur, écrit-il, le plus grand nombre d'entre nous, nous serons encore vivants, tandis que d'autres auront été déposés dans le sépulcre. Or, ces derniers ressusciteront à la voix puissante du Maître. Quant aux premiers, ils seront transfigurés comme Jésus lui-même, c'est-à-dire qu'ils recevront un corps de gloire inaltérable, semblable à celui du Sauveur [2].

En résumé, selon saint Paul, la génération présente verra revenir le Messie, mais cette fois dans toute sa gloire. Cependant, il faudra qu'un certain temps se passe avant que ces événements ne s'accomplissent, car il est nécessaire que vienne l'apostasie et que se révèle l'homme de péché. Quand le moment sera venu, ceux qui auront vécu dans le Christ, ressusciteront, s'ils sont morts : s'ils sont encore en vie, leur

---

1. *II Thess.*, II, 1-12.

2. *I Cor.*, XV, 51-53 : « Voici un mystère que je vous révèle. Nous ne nous endormirons pas tous mais tous nous serons changés, en un instant, en un clin d'œil, au son de la dernière trompette, car la trompette retentira et les morts ressusciteront incorruptibles, et nous, nous serons changés. Car il faut que ce corps corruptible revête l'incorruptibilité et que ce corps mortel revête l'immortalité. »

corps sera changé en un corps glorifié. Quant aux méchants, et il semble que saint Paul ne se préoccupe que de ceux qui vivront au moment de l'avènement du Christ, ils seront soumis à un terrible châtiment[1].

---

1. Il paraît bien que les destinataires des deux épîtres aux Thessaloniciens, tout aussi bien que ceux de la première épître aux Corinthiens étaient fermement persuadés que la seconde venue du Christ était imminente et qu'ils en seraient eux-mêmes les témoins. Il n'y avait en cela rien qui doive surprendre. Force avait été de renvoyer à plus tard l'exécution d'une partie du programme messianique. Mais n'était-il pas naturel qu'on se représentât comme imminente la venue des derniers événements?

On s'est demandé depuis longtemps si saint Paul n'avait pas partagé, sur ce point, les idées de ses contemporains. « Saint Paul, écrit Dom Calmet, parle ici comme si lui-même et ceux à qui il écrit devaient être témoins durant leur vie de la résurrection générale, comme si le grand événement devait arriver de leur temps. » Mais il ne peut accepter cette explication, parce qu'elle lui paraît difficile à concilier avec le dogme de l'inspiration. Voici la solution qu'il propose : « L'apôtre, écrit-il, ne s'est exprimé de la sorte que pour se proposer comme exemple de ce qui arriverait à ceux qui seront alors. » Cf. *Commentaire litt. sur les épîtres de saint Paul,* t. II, p. 307.

D'autres exégètes ou historiens du Nouveau Testament ont cru pouvoir accepter la solution que Dom Calmet avait exposée tout en la rejetant. Mgr Le Camus déclare ouvertement que « les efforts qu'on a tentés pour supprimer l'évidente illusion de l'apôtre sur la proximité de la parousie sont aussi superflus que désespérés... Mais ce n'est pas un texte dont il faudrait avoir raison, pour pouvoir sérieusesement établir que la première génération chrétienne ne s'est pas trompée sur la proximité de la parousie. Or à ce labeur, on perdra son temps ». Cf. *L'œuvre des Apôtres*, t. II, p. 343, n° 3.

Cette explication un peu trop tranchante choquera bon nombre d'esprits. On lui préférera probablement l'opinion plus nuancée du P. Lemonnyer. Au temps de saint Paul, écrit-il, on croit que « la parousie, si elle n'est pas imminente, est prochaine. Saint Paul a l'impression que lui-même et l'ensemble de ses correspondants seront encore vivants quand elle se produira. Cependant ce n'est pas en lui une certitude ni, de sa part, un objet d'enseignement direct et formel. Cette impression lui est commune avec toute la première génération chrétienne et paraît se rattacher à la psychologie juive comme à sa source première et véritable ». Cf. *Épîtres de saint Paul*, t. I, p. 40.

Dans un excellent article de la *Revue biblique*, le P. Magnien, après avoir rapporté cette explication, fait remarquer très justement qu'elle contient une réponse aux objections du chanoine Drach contre l'interprétation du Dr Bisping. « Le dogme de l'inspiration et de l'inerrance de la Bible reste inviolé, écrit-il dans une note, parce que saint Paul n'a jamais rien *enseigné* sur la proximité de la parousie, et il n'a rien *enseigné* parce que sa pensée à ce sujet est restée fluctuante et dans le domaine de la probabilité, de l'opinion. » Cf. *La résurrection des morts d'après la première épître aux Thessaloniciens*, *Rev. biblique*, juillet 1907.

CHAPITRE II

L'ESCHATOLOGIE DANS LA TRADITION DES PÈRES

Il résulte de l'étude qui précède que l'eschatologie scripturaire contient, du moins dans ses grandes lignes, toute l'eschatologie catholique. De plus, elle donne le pressentiment des doctrines qu'elle n'exprime pas d'une manière explicite.

Il y est dit, en effet, que le Messie est venu une première fois dans l'humiliation, afin de fonder le royaume de Dieu. Mais il reviendra une seconde fois dans l'éclat de toute sa gloire, pour faire la consommation du royaume. Tous les morts ressusciteront. Les morts ressuscités et les vivants se trouveront en face du Christ, environné de ses anges. Il se fera un triage des bons et des méchants. Les bons vivront dans la plénitude de la vie du Christ et ils formeront le royaume de Dieu. Les méchants seront exclus du royaume. Non seulement ils vivront en dehors du royaume, mais ils seront soumis à des tourments qu'on ne peut exprimer autrement qu'en les comparant aux horreurs de la Géhenne. Cet état de choses durera éternellement. Ce sera la manifestation de la justice de Dieu ou l'accomplissement définitif de son jugement.

Les Pères de l'Église vont s'emparer de toutes ces doctrines. Dirigés avant tout par l'Esprit de Dieu, stimulés par les sollicitations de l'hérésie, ils leur donneront une précision de plus en plus grande.

Afin de mettre de l'ordre dans cette étude, nous considére-

rons successivement, *l'eschatologie des trois premiers siècles, l'eschatotogie origéniste, l'eschatologie augustinienne.*

ARTICLE I

L'Eschatologie des trois premiers siècles.

On est surtout préoccupé de reproduire l'ancienne eschatologie biblique. — Pendant toute cette période, il semble que les Pères aient été surtout préoccupés de reproduire l'eschatologie biblique.

Conformément à l'ancienne tradition palestinienne, ils enseignent qu'après la mort, les âmes se rendent dans le séjour des morts pour y attendre le moment de la résurrection. Hermas [1], saint Irénée [2], Tertullien [3] ne parlent pas autrement.

---

1. *Herm. Past.*, Simil. IX, 16.

2. *Hær.*, l. V, c. XXXI : « ..... Puisque le Seigneur « est allé au milieu de l'ombre de la mort » (*Ps.* XXII, 4), où étaient les âmes des morts, et qu'il est ensuite ressuscité dans son corps et qu'après la résurrection il est monté [au ciel], il est clair que les âmes de ses disciples, pour qui le Seigneur a fait tout cela, s'en iront dans le lieu invisible que leur a marqué Dieu et y demeureront jusqu'à la résurrection ; ensuite, elles recevront leur corps, et ils ressusciteront d'une manière parfaite, c'est-à-dire corporelle, comme le Seigneur est ressuscité, et ils viendront ainsi en présence de Dieu. « Car nul disciple n'est au-dessus du Maître, mais tout disciple sera parfait comme son Maître » (*Lc.*, VI, 40). Puisque notre Maître ne s'est pas aussitôt envolé [au ciel], mais a attendu pour ressusciter le temps marqué par le Père..... nous aussi nous attendons le moment de la résurrection marqué par Dieu ». — C. XXXII : « ..... Il faut que les justes soient les premiers, dans la création renouvelée, à ressusciter à l'apparition de Dieu, à recevoir la promesse de l'héritage que Dieu a faite à nos pères et à régner sur cette création : ensuite le jugement aura lieu. Dans ce monde où ils ont travaillé, souffert, éprouvé mille peines, il est juste qu'ils recueillent le fruit de leur sagesse, qu'ils y soient vivifiés comme ils y sont morts, pour l'amour de Dieu, qu'ils y règnent comme ils y ont été esclaves..... Il faut que la création revenue à son état primitif serve les justes sans aucun obstacle..... Ainsi la promesse de Dieu faite à Abraham demeure ferme..... Sa descendance, c'est l'Église..... Or Dieu a promis la terre en héritage à Abraham et à sa descendance, mais ni Abraham ni sa descendance, c'est-à-dire ceux qui sont justifiés par la foi, ne recueillent maintenant cet héritage. [Il est donc clair qu'] ils le recueilleront au temps de la résurrection des justes. Car Dieu est ferme [dans ses promesses]. »

3. *De animâ*, 55 : « ..... Si le Christ s'est soumis à la loi qui envoie les morts

Ce séjour est décrit par Tertullien en termes très précis. Il le représente comme un espace situé dans les profondeurs de la terre et divisé en deux parties placées l'une au-dessous de l'autre et séparées par un abîme infranchissable. La première qui est la plus rapprochée de nous, est celle qu'il appelle le *sinus Abrahæ :* elle est destinée aux âmes des justes. Celle qui vient ensuite et qu'il nomme *ignis* ou *inferi* est le séjour des impies. Cette description rappelle tout à fait celle qui est en saint Luc [1], et à laquelle d'ailleurs Tertullien se réfère d'une façon visible.

Ce lieu souterrain est distinct d'un autre endroit, appelé le Paradis et qui est situé sur terre, dans un lieu élevé, où les martyrs, selon le témoignage de saint Jean et de sainte Perpétue, ont le privilège d'entrer avant la fin du monde [2].

Les développements de l'eschatologie patristique. — Tout en reproduisant l'eschatologie biblique, les Pères des trois premiers siècles étaient cependant préoccupés de mieux mettre en lumière certaines données restées inaperçues.

C'est ainsi qu'ils enseignent que les âmes des morts qui habitent soit dans le sein d'Abraham, soit dans les enfers ou

---

aux enfers ; s'il n'est monté dans les hauteurs du ciel qu'après être descendu au fond de la terre pour y visiter les patriarches et les prophètes, vous devez croire à la région souterraine des enfers, vous devez vous moquer de ces hommes superbes qui estiment que les âmes des fidèles ne peuvent pas aller dans les enfers : serviteurs qui veulent être au-dessus du Maître, disciples qui veulent dépasser leur chef..... Et comment l'âme irait-elle maintenant au ciel, puisque le Christ y est encore à la droite du Père, puisque Dieu n'a pas encore donné ordre à la trompette de l'archange de sonner, puisque ceux qui doivent aller au-devant du Christ en compagnie des morts ressuscités les premiers, n'ont pas encore été élevés dans les airs ! Le ciel n'est ouvert à personne tant que la terre est maintenue ou, si l'on veut, fermée, *nulli patet cœlum, terra adhuc salva ne dixerim clausa.* C'est seulement quand le monde aura passé que le royaume des cieux ouvrira ses portes. » Toutefois, Tertullien ajoute que, par un privilège spécial, les âmes des martyrs sont admises dès maintenant dans le paradis terrestre, en attendant qu'elles puissent jouir du bonheur du ciel.

1. S. Luc, xvi, 22.
2. *De animâ*, 55 ; *De resurrectione*, 43.

bien au paradis, ne sont plus les ombres privées de sentiment du *scheol* juif. Ce sont des âmes vivantes, capables de joie ou de souffrance, ayant déjà reçu comme un acompte de leur misère ou de leur félicité futures et dont le sort a été fixé immédiatement après la mort, par une sorte de premier jugement[1].

Ces idées qui représentent un progrès notable sur l'eschatologie biblique, n'empêchent pas que l'on continue de croire à la proximité du retour du Christ et à celle de la fin du monde. A cette croyance s'en joint une autre que l'Apocalypse mentionnait déjà[2]. On est persuadé que le Christ, après

---

1. Cf. TERTULLIEN, *De animâ*, 58 : « ..... Que vous le vouliez ou que vous ne le vouliez pas, il y a dans les enfers des supplices et des consolations. Ceci nous le savons par l'histoire du pauvre et du riche (*Lc.*, XVI, 22). Et puisque j'ai renvoyé je ne sais quoi à cet endroit, je m'acquitte ici de ma promesse. Pourquoi ne voulez-vous pas que l'âme soit punie et récompensée dans les enfers; qu'elle y reçoive, en d'autres termes, un acompte du jugement qui sera plus tard prononcé sur elle? Vous dites que l'importance du jugement divin serait compromise par une anticipation de ce genre. Vous ajoutez que la chair doit préalablement être restituée à l'âme et que celle qui a eu part aux œuvres, doit aussi avoir part à la récompense. Que fera-t-on alors pendant le temps du séjour dans les enfers? Dormira-t-on? Mais vous savez bien que l'âme ne dort pas, même sur cette terre, et que le corps, qui est seul sujet à la mort, est aussi seul sujet au sommeil image de la mort!..... Pourquoi tenez-vous tant à ce que la mort soit le point de départ d'un ajournement dont la conséquence serait l'incertitude dans l'attente? Pourquoi n'amènerait-elle pas une revue de la vie et un prélude terrible du jugement?

D'ailleurs, est-ce que l'âme attend toujours le corps pour souffrir et pour jouir? Est-ce que la plupart du temps, elle n'est pas seule à éprouver l'un ou l'autre de ces sentiments? Combien de fois ne lui arrive-t-il pas d'être en proie à des soucis, à des colères, à des chagrins auxquels le corps reste étranger et qu'il ne connaît même pas? Combien de fois ne lui arrive-t-il pas de savourer une joie secrète au moment où le corps est sous l'empire de la souffrance?.... Rien n'empêche donc l'âme de souffrir et de jouir dans les enfers où elle est séparée de son corps, puisque maintenant elle éprouve des afflictions et des joies, indépendamment ou même en dépit de la chair à laquelle elle est unie.....

De plus, l'âme n'a pas recours à la chair pour tous ses actes... Il est donc très convenable qu'elle soit punie, avant même d'être réunie à sa chair, pour les actes qu'elle a été seule à commettre. Par la même raison, elle sera seule récompensée pour les bonnes pensées qu'elle a eues sans l'aide de la chair. »

2. *Apoc.*, XX, 4-15.

sa parousie, régnera mille ans sur la terre. Cette croyance à laquelle on donne le nom de millénarisme ou de chiliasme[1] était entretenue dans les esprits par le désir de voir cesser les persécutions, et d'assister au triomphe définitif de l'Église. La plupart des anciens Pères aimèrent à s'entretenir dans cette espérance[2].

En résumé, voici de quelle manière l'on se représentait la fin des temps, vers le milieu du IIIe siècle. Le Christ reviendra.

---

1. Cette expression vient du mot grec χιλιασμός, durée de mille ans.

2. Cf. S. Justin, *Dial. cum Tryphone*, 80-81 ; Otto, pp. 276-280. Le célèbre apologiste annonce et prouve par la Sainte Écriture la venue prochaine du royaume terrestre de mille ans. Il reconnaît que cette croyance est rejetée en particulier par les gnostiques. Toutefois il ajoute que ceux qui sont orthodoxes en tout ὀρθογνώμονες κατὰ πάντα, admettent comme lui la résurrection de la chair et la venue du royaume de mille ans, ainsi que l'ont annoncé les prophètes Ezéchiel et Jérémie : « Καὶ σαρκὸς ἀνάστασιν γενήσεσθαι ἐπιστάμεθα καὶ χίλια ἔτη ἐν Ἱερουσαλὴμ οἰκοδομηθείσῃ καὶ κοσμηθείσῃ καὶ πλατυνθείσῃ, ὡς οἱ προφῆται Ἰεζεκιὴλ καὶ Ἠσαΐας καὶ οἱ ἄλλοι ὁμολογοῦσιν ».

S. Irenée, *Hær.*, l. V, c. xxxiii; *P. G.*, VII, 1213-1214 : « ..... La bénédiction d'Isaac, bénissant son second fils (*Gen.*, xxvii, 28), concerne très certainement l'époque du règne, où régneront [sur terre] les justes ressuscités des morts; quand la création renouvelée et délivrée fera éclore en abondance toute espèce de nourriture..... De même parlait Jean, le disciple du Seigneur — ainsi que se le rappellent les presbytres qui l'ont vu —, lorsqu'il enseignait ce que le Seigneur avait dit de ces temps : des jours viendront où naîtront des vignes ayant 10.000 rameaux, chaque rameau 10.000 grappes, chaque grappe 10.000 grains; où, de chaque grains, on pourra tirer 25 métrètes de vin. Et lorsqu'un des Saints aura pris une grappe, une autre criera : Je suis une meilleure grappe; prends-moi et, par moi, bénis le Seigneur..... Tout cela est également attesté par écrit par Papias, l'auditeur de Jean et le compagnon de Polycarpe, un homme des anciens temps, au l. IV [de son ouvrage] : car il en a écrit cinq. — Et il ajoute : Ces choses sont croyables pour les croyants. Comme Judas le traître, continue-t-il, n'y croyait pas et interrogeait : Comment donc le Seigneur produira-t-il de telles choses? le Seigneur répondit : Ceux qui viendront alors le verront. »

Tertullien, *Adv. Marc.*, l. III, c. xxiv; *P. L.*, II, 355 : « Nous confessons qu'un royaume nous est promis sur la terre ; mais avant le séjour du ciel et après l'ordre de choses actuel. Il sera précédé de la résurrection, durera mille ans et aura pour théâtre une Jérusalem faite par Dieu et venue du ciel. Cette Jérusalem, l'apôtre l'appelle notre mère d'en haut..... Ezéchiel l'a connue, l'apôtre saint Jean l'a vue et la doctrine de la nouvelle prophétie (le montanisme), qui est l'objet de notre croyance, l'atteste..... N'est-il pas juste que Dieu récompense sur la terre ses serviteurs qui ont souffert pour lui sur a terre? Voilà la raison d'être du royaume

A sa voix, tous les justes qui sont morts ressusciteront. Leur corps sera identique à celui qu'ils avaient eu autrefois ; il sera seulement affranchi de tout un ensemble de servitudes terrestres. Quant aux justes qui seront encore en vie, ils seront, eux aussi, affranchis de ces mêmes servitudes. Et alors, le Christ se mettant à la tête de la société des justes, régnera pendant mille ans. Le règne de mille ans sera suivi de la résurrection de ceux qui n'ont pas été admis à la première rérurrection, c'est-à-dire de celle des impies. Après la résurrection des impies, aura lieu le grand jugement. Les justes recevront la récompense due à leur mérite. Elle consistera dans l'affranchissement de toute souffrance et dans la participation de la vie même de Dieu. Leur corps subira une nouvelle transformation et sera, selon l'expression de Tertullien, comme angélifié. Ce bonheur durera éternellement[1].

Quant aux impies, ils seront soumis éternellement à des tourments cruels produits par le feu de la géhenne qui les brûlera sans les consumer.

---

terrestre. Il durera mille ans, au cours desquels les saints ressusciteront, les uns plus tôt, les autres plus tard, selon leurs mérites. »

1. Cette doctrine ne disparut complètement que lorsque les persécutions eurent cessé, c'est-à-dire au commencement du IVe siècle. Elle a été renouvelée au XVIe siècle par les protestants. Maintenant encore quelques-uns de leurs écrivains paraissent en faire un objet plus ou moins vague de leurs espérances. Voir GRÉTILLAT, *Exp. de théol. systém.*, *Dogmatique*, t. IV, p. 524 : « Nous avons été élevé dans la croyance au *millenium*, et ramener notre idéal du règne visible du Christ, prédit par les prophètes de l'Ancienne et de la Nouvelle Alliance en traits si lumineux et devenu l'objet du long désir des âmes fidèles des deux alliances, à la mesure des quinze ou des dix-huit siècles qui viennent de s'écouler ; réduire le *millenium* au spectacle encore récent du sang versé des confesseurs de Jésus-Christ et de la lutte moderne pour l'existence, nous causerait un réel désappointement, et peut-être les âmes « réunies sous l'autel » (*Apoc.*, VI, 9 et ss.) auraient-elles quelques raisons de se dire frustrées comme nous-même. »

ARTICLE II

L'Eschatologie origéniste.

Les doctrines d'Origène. — Origène attaqua vivement l'eschatologie de ses contemporains.

Selon lui, les âmes des morts ne descendent plus dans les enfers pour attendre la seconde venue du Christ. Les âmes des justes se rendent dans le paradis où elles continuent de se développer comme dans une école [1]. Aucune d'elles n'obtient, avant le jugement dernier, la pleine récompense de ses mérites. Quant aux âmes des méchants, elles sont retenues sur la terre par leur amour des choses terrestres et par le poids de leurs iniquités : elles errent autour des tombeaux. Il en est ainsi jusqu'à ce qu'elles aient expié leurs fautes [2].

De même, Origène attaqua vigoureusement les doctrines millénaires que l'on professait autour de lui. Il n'y aura pas deux résurrections, dit-il, mais une seule qui aura lieu à la fin

---

1. *De princip.*, l. II, c. XI; *P. G.*, XI, 245-246 : « *Puto enim quod sancti quique discedentes de hac vita permanebunt in loco aliquo in terra posito, quem paradisum dicit Scriptura divina, velut in quodam eruditionis loco, et, ut ita dixerim, auditorio vel schola animarum in quo de omnibus his quæ in terris viderant, doceantur, indicia quædam futurorum licet per speculum et ænigmata, tamen ex aliqua parte conceperant, quæ manifestius et lucidius sanctis in suis et locis et temporibus revelantur. Si quis sane mundus corde et purior mente et exercitatior sensu fuerit, velocius proficiens, cito ad aeris locum ascendet et ad cælorum regna perveniet...* »

2. *Contra Cels.*, l. VII, c. V; *P. G.*, XI, 1425 : « C'est un dogme avoué non seulement par les chrétiens et par les Juifs, mais par un grand nombre de Grecs et de Barbares, que les âmes survivent au corps. La raison nous dit aussi que les âmes innocentes que le poids de l'iniquité n'entraîne point, dégagées des corps grossiers qu'elles animaient ici-bas, prennent leur essor vers le paradis; tandis que les âmes impures et corrompues sont arrêtées sur la terre par le poids de leurs péchés, ne pouvant respirer, errant çà et là, les unes autour des tombeaux où elles apparaissent sous forme de fantômes, les autres, en un mot, sur la terre. »

des temps[1]. De plus, cette résurrection ne consistera pas dans la reconstitution de l'organisme qui a servi de demeure à l'âme. L'âme rentrera seulement en possession de ce corps éthéré qu'elle avait à l'origine[2]. Voici comment les choses se passeront. L'âme créée par Dieu avait été mise en possession d'un corps éthéré. Par suite d'une faute qu'elle commit, elle fut, avec le corps éthéré qui l'enveloppait, précipitée dans la matière. La mort la délivre de l'étreinte de la matière. Mais le corps céleste qu'elle possédait reste dans le corps terrestre, c'est-à-dire dans la matière. Il ne s'en dégagera qu'à la fin des temps, comme le germe qui sort peu à peu de l'enveloppe matérielle qui le comprime, et il sera réuni à l'âme.

Origène critiqua aussi la doctrine du jugement dernier et celle du bonheur des justes ou du malheur des impies.

Dans la description que l'on fait du jugement dernier, il ne voit qu'une image empruntée aux tribunaux humains. La mémoire de chacun, dit-il, reproduira toutes ses actions et le jugement sera instantané[3].

---

1. *De princip.*, l. II, c. XI, 2-5 ; *P. G.*, XI, 241-245.
2. *Contra Cels.*, l. V, 18-19. — *De princip.*, l. II, c. X, 3.
3. *In epist. ad Rom.*, l. IX, 41 ; *P. G.*, XIV, 1241-1242 : « ... *Cujus* [*judicii*] *species, ut notior hominibus fieret, judicandi forma ex his quæ inter homines geruntur assumpta est, quo scilicet nosceremus quia sicut judex iste terrenus celsiorem quemdam locum quod tribunal appellatur, ascendit, ut ex eo altior et eminentior cæteris qui judicandi sunt, fiat, ne conspectum ejus lateant vel reorum supplicia, vel allegationes innocentium ; ita intelligamus et judicem omnium Christum natura et majestate cunctis eminentem introspicere corda et conscientias singulorum, manifestare occulta, et obtecta revelare, ut et bonis actibus laudem tribuat et mali pœnam quam merentur excipiant ... Nudabitur enim universæ, ut ego arbitror, creaturæ rationabili cor nostrum et revelabuntur occulta vel etiam manifestabuntur... Hoc est quod arbitror indicari per Danielem ubi dicit : « Et libri aperti sunt » qui scilicet in corde nunc involuti sunt et obtecti, continentes quidem scripta quæ gerimus et notis quibusdam conscientiæ sulcati, nec tamen ulli nisi soli Deo cognito. Isti ergo libri animæ nostræ, vel hæ cordis nostri paginæ aperientur in conspectu throni flammei ac percurrentis ante Vetustum dierum. Videbunt hæc, et legent etiam angeli et illa millies millia angelorum... et ita criminum nostrorum in quibus nunc unum saltem testem pati confundimur, cælestium tunc virtutum testes catervas innumerabiles patiemur.* »

Il y aura divers degrés dans la récompense et dans le châtiment. Les uns et les autres seront d'une nature toute spirituelle. La félicité des justes consistera dans un progrès constant dans la connaissance de Dieu [1]. La punition des méchants consistera dans le remords de leur conscience [2]. Mais ces châtiments ne seront pas éternels [3]. La punition, en effet, ne saurait être infligée que dans un but pédagogique, c'est-à-dire médicinal. Elle doit par conséquent produire l'amélioration du coupable.

Telle est l'eschatologie d'Origène. Comme on le voit, en même temps qu'il critiquait l'eschatologie de ses contemporains, il en proposait une nouvelle, dont les principes peuvent, semble-t-il, être ramenés à quatre : 1° *Le rétablissement universel des êtres dans leur condition primitive;* 2° *la négation de l'éternité des peines;* 3° *la négation du feu de l'enfer;* 4° *la négation de la résurrection de la chair.*

---

1. *De princip.*, l. II, c. XI; *P. G.*, XI, 246-248.

2. *Ibid.*, l. II, c. X, 3-4 : « *Videamus nunc quid sibi velit ignis æterni comminatio. Invenimus namque in Isaia propheta designari uniuscujusque proprium esse ignem quo punitur. Ait enim : « Ambulate in lumine ignis vestri et in flammam quam accendisti. » Per quos sermones hoc videtur indicari quod unusquisque peccatorum flammam sibi ipse proprii ignis accendat, et, non in aliquem ignem qui antea jam fuerit accensus ab alio, vel ante ipsum substiterit, demergatur. Cujus ignis materia atque esca nostra sunt peccata, quæ ab Apostolo Paulo ligna et fenum et stipula nominantur ... Anima, cum multitudinem malorum operum et abundantiam in se congregaverit peccatorum, competenti tempore omnis illa malorum congregatio effervescit ad supplicium atque inflammatur ad pœnas. Cum mens ipsa vel conscientia per divinam virtutem omnia in memoriam recipiens, quorum in semetipsa signa quædam et formas, cum peccaret, expresserat, et singulorum quæ vel fœde ac turpiter gesserat, vel etiam impie commiserat, historiam quamdam scelerum suorum ante oculos suos videbit expositam, tunc et ipsa conscientia propriis stimulis agitatur atque compungitur et sui ipsa efficitur accusatrix et testis...* »

3. *Ibid.*, l. III, c. VI, 3 : « *Sic ergo finis ad principium reparatus, et rerum exitus collatus initiis, restituet illum statum quem tunc habuit natura rationabilis, cum de ligno sciendi bonum et malum comedere non egebat; ut amoto omni malitiæ sensu, et ad sincerum purumque deterso, solus qui est unus bonus Deus hic ei fiat omnia, et non in paucis aliquibus vel pluribus, sed in omnibus ipse sit omnia.* »

Les doctrines des origénistes. — Au IIIe siècle, les doctrines d'Origène furent assez généralement reçues en Orient, malgré les protestations de saint Méthode, évêque de Tyr, qui reprochait au grand Docteur d'Alexandrie le dualisme qu'il établissait entre l'esprit et la matière et qui combattait la théorie de la préexistence des âmes et celle du rétablissement final. La chair aussi, selon lui, doit participer à la résurrection.

Au IVe siècle, Didyme, devenu le chef de l'école d'Alexandrie, continue d'enseigner avec éclat les doctrines eschatologiques d'Origène. Dans le même temps, les Cappadociens et en particulier saint Grégoire de Nysse soutiennent un origénisme mitigé, c'est-à-dire les doctrines d'Origène, moins la théorie de la préexistence des âmes [1].

Critiques et condamnations de l'origénisme. — Cependant les théories du célèbre alexandrin commençaient à exciter des murmures. Ainsi qu'on a pu s'en rendre compte, la doctrine de la préexistence des âmes et celle du rétablissement universel des êtres dans leur condition primitive entraînaient comme conséquences la négation du dogme de la résurrection de la chair et celle du dogme des peines éternelles. Saint Épiphane, évêque de Chypre, releva avec force ces deux postulats de l'origénisme et attaqua les principes philosophiques qui leur servaient de fondement. Saint Jérôme, tout d'abord origéniste, fit cause commune avec saint Épiphane. Le patriarche d'Alexandrie, Théophile, se prononça contre l'origénisme et se préoccupa de le faire condamner. Par le moyen de saint Épiphane, il obtint des évêques d'Orient réunis en concile à Chypre une première condamnation. Par le moyen de saint Jérôme, il obtint la ratification de cette condamnation par le pape Anastase. Lui-même, réunissant les évêques d'É-

---

1. *De hominis opificio*, 28; *P. G.*, XLIV, 232. — *Catechetica oratio*, 26; *P. G.*, XLV, 69. — *De mortuis*; *P. G.*, XLVI, 524.

gypte à Alexandrie, prononça l'anathème contre l'origénisme, en 399 [1].

Ces condamnations portèrent un coup terrible aux théories d'Origène. Elles continuèrent pourtant d'être enseignées, en particulier par les moines égyptiens réfugiés à Constantinople, et en Palestine. Différents synodes provinciaux, en particulier celui de Constantinople de 543, anathématisèrent de nouveau l'origénisme [2]. Cette doctrine tomba de plus en plus en discrédit. Le cinquième concile œcuménique, réuni à Constantinople en 553, ne condamna pas formellement l'origénisme il se contenta de citer le nom d'Origène, parmi ceux des hérétiques qui furent condamnés dans le onzième anathème [3].

Pourtant, il ne semble pas que les décrets de la fin du IVe siècle, comme d'ailleurs plus tard ceux du VIe siècle, aient visé la doctrine d'Origène sur le feu de l'enfer. Aussi, pendant que l'origénisme était censuré en Orient, saint Ambroise de Milan, s'inspirant des doctrines alexandrines, pouvait enseigner, sans soulever de protestation, que le feu de l'enfer n'est qu'un feu métaphorique, c'est-à-dire une métaphore pour exprimer une peine toute spirituelle comme, par exemple, celle du remords de la conscience [4].

---

1. Voir le récit de ce démêlé dans TILLEMONT, *Mémoires*, X, 498; XI, 461, 464; XII, 115. — Dans HÉFÉLÉ, *Hist. des conciles*, t. II, pp. 266-275. — Dans TURMEL, *Esch. à la fin du IVe siècle*, *Rev. d'hist. et de litt. rel.*, 1900.

2. Les Actes de ce synode sont rapportés dans DENZ., 187-201. Longtemps on a pensé qu'ils émanaient du concile œcuménique de 553. Mais il n'en est rien. Voir HÉFÉLÉ, *Hist. des conciles*, t. III, pp. 392-406.

3. DENZ., 182.

4. *In Lc.*, l. VII, 205; *P. L.*, XV, 1754 : « *Ergo neque est corporalium stridor aliquis dentium, neque ignis aliquis perpetuus flammarum corporalium, neque vermis est corporalis. Sed hæc ideo ponuntur, quia sicut ex multa cruditate et febres nascuntur et vermes, ita si quis non decoquat peccata sua, velut quadam interposita sobrietate abstinentiæ, sed miscendo peccata peccatis, tamquam cruditatem quamdam contrahat veterum et recentium delictorum, igne aduretur proprio, et suis vermibus consumetur.* » Ce passage est presque textuellement tiré du *De principiis* d'Origène, l. II, c. x, 4; *P. G.*, XI, 237.

ARTICLE III

L'Eschatologie augustinienne.

Le caractère général de l'eschatologie augustinienne. — Saint Augustin connut l'origénisme par l'intermédiaire de saint Ambroise. Il en parle en plusieurs endroits avec une très grande exactitude[1].

D'autre part, il apprit bien vite les doctrines de Tertullien et de saint Cyprien. Il en résulta dans son esprit une eschatologie moyenne, également éloignée des exagérations des origénistes et de celles des docteurs africains du IIIe siècle.

Exposé de la doctrine de saint Augustin. — Comme Origène, il rejette le millénarisme et il veut qu'il n'y ait qu'une résurrection, celle qui sera faite à la fin des temps. Mais, comme les Docteurs africains, il veut qu'il s'agisse de la résurrection de la chair et, sous ce nom, il entend le corps autrefois animé par l'âme.

A la suite de tous les auteurs ecclésiastiques qui l'ont précédé, il enseigne que la résurrection de la chair sera suivie du jugement général.

Il s'oppose à la doctrine d'Origène sur le salut universel de

---

1. *De civit. Dei*, l. XXI, c. XVII; *P. L.*, VLI : « *Nunc jam cum misericordibus nostris agendum esse video, et pacifice disputandum, qui vel omnibus illis hominibus, quos justissimus Judex dignos gehennæ supplicio judicabit, vel quibusdam eorum nolunt credere pœnam sempiternam futuram, sed post certi temporis metas pro cujusque peccati quantitate longioris sive brevioris, eos inde existimant liberandos. Qua in re misericordior profecto fuit Origenes qui et ipsum diabolum atque angelos ejus post graviora pro meritis et diuturniora supplicia ex illis cruciatibus eruendos atque sociandos sanctis Angelis credidit. Sed illum et propter hoc, et propter alia nonnulla et maxime propter alternantes sine cessatione beatitudines et miserias, et statutis sæculorum intervallis ab istis ad illas, atque ab illis ad istas itus ad reditus interminabiles, non immerito reprobavit Ecclesia.* »

tous les êtres et il affirme que les peines des damnés seron éternelles. En quoi consisteront-elles? Dans la privation de Dieu et dans l'assujettissement à la peine du feu. Saint Augustin n'ignore pas que plusieurs donnent à cette expression de peine du feu un sens métaphorique et entendent uniquement une peine spirituelle comme le remords de la conscience.

Il concède qu'on puisse conserver cette opinion[1]. Quant à lui, il rejette cette interprétation. La peine du feu est une peine tout à fait distincte de celle qui résulte du remords de la conscience. Elle est déterminée par du feu.

Ce n'est pas nécessairement du feu comme celui qui sert au besoin des hommes ou comme celui des volcans, ainsi que le prétendait Tertullien[2]. On peut dire dans ce sens que c'est un feu métaphorique. Mais le feu qui tourmente le damné est certainement une cause corporelle[3].

De plus, selon saint Augustin, comme d'ailleurs selon Tertullien et Origène, le jugement général n'est que la ratification d'un jugement prononcé immédiatement après la mort.

---

1. *De civit. Dei*, l. XXI, c. IX, 2; *P. L.*, XLI, 723 : « *Utrumque autem horum, ignem scilicet atque vermem, qui volunt ad animi pœnas, non ad corporis pertinere, dicunt etiam uri dolore animi sero atque infructuose pœnitentis, eos qui fuerint a regno Dei separati; et ideo ignem pro isto dolore urente non incongrue poni potuisse contendunt : unde illud Apostoli est « Quis scandalizatur, et ego non uror. »* (*II Cor.*, XI, 29). *Eumdem etiam vermem putant intelligendum esse.* [Sequuntur textus divinæ Scripturæ]. *Qui vero pœnas et animi et corporis in illo supplicio futuras esse non dubitant, igne uri corpus, animam autem rodi quodammodo verme mœroris affirmant. Quod etsi credibilius dicitur; quia utique absurdum est, ibi dolorem aut corporis, aut animi defuturum; ego tamen facilius est ut ad corpus dicam utrumque pertinere, quam neutrum; et ideo tacitum in illis divinæ Scripturæ verbis animi dolorem, quoniam consequens esse intelligitur, etiamsi non dicatur ut corpore sic dolente animus quoque sterili pœnitentia crucietur.* »

2. *Apol.* XLVIII; *P. L.*, I, 527-528.

3. *De civit. Dei*, l. XX, c. XVI : « *Judicatis quippe his qui scripti non sunt in libro vitæ, et in æternum ignem missis (qui ignis cujusmodi et in qua mundi vel rerum parte futurus sit, hominem scire arbitror neminem, nisi forte cui Spiritus divinus ostendit), tunc figura hujus mundi mundanorum ignium conflagratione præteribit.* »

Mais saint Augustin pense qu'à la suite de ce premier jugement, l'âme est définitivement fixée dans le fait ou dans l'assurance soit de son bonheur soit de son malheur éternels. Ainsi la doctrine du jugement particulier et celle de la fixation définitive du sort de l'âme, immédiatement après cette vie, sont identiques au point que saint Augustin ne les sépare pas[1].

Mais ce qui caractérise le plus l'eschatologie de saint Augustin, c'est la précision qu'il donna à une idée qui existait déjà, avant lui, dans l'Église, mais sous une forme assez mal définie.

Dans le Nouveau Testament, le feu est présenté, le plus souvent, comme le moyen qui servira à punir les méchants pendant l'éternité. En quelques passages, il est présenté aussi comme un moyen de purification[2].

Les Pères du IIe et IIIe siècles, s'emparèrent de cette idée et lui donnèrent un certain crédit. Mais la plupart d'entre eux pensaient que cette purification par le feu aurait lieu au jour du grand jugement. Selon leur doctrine, le feu qui purifiera les âmes sera le même que celui qui transformera le monde. Pourtant, on a vu qu'Origène avait admis que l'âme, immédiatement après la mort, était soumise à l'épreuve d'un

---

1. Voir surtout le commentaire du Psaume XXXIII; *P. L.*, XXXVI, 321. Pour expliquer le ℣ 22 : « *Mors peccatorum pessima* », saint Augustin recourt à la parabole du mauvais riche et du pauvre Lazare, rapportée dans S. Luc, XVI, 19-26. La mort renverse et fixe à tout jamais la situation respective de ces deux personnages. Le mauvais riche va dans l'enfer et est soumis à différentes peines. Le pauvre Lazare est porté par les anges dans le sein d'Abraham. Le sort de l'un et de l'autre est définitivement fixé, car le sein d'Abraham et l'enfer sont séparés par un abîme infranchissable.

De même, Tertullien voulant montrer que l'âme reçoit un acompte de bonheur ou de malheur, s'était servi de la même parabole de saint Luc. L'interprétation de ces deux Pères n'a rien d'excessif. Les origines de la doctrine d'une fixation du sort des défunts, faite immédiatement après la mort ou, ce qui revient au même, les origines du dogme du jugement particulier, doivent donc être cherchées jusque dans le Nouveau Testament. Seulement cette doctrine ne semble pas avoir été nettement aperçue par les premières générations chrétiennes.

2. S. Matth., III, 11; *I Petri*, I, 7.

feu purificatoire, feu, il est vrai, tout métaphorique. De même, Tertullien avait enseigné que l'âme du juste, dans le séjour des morts, recevait seulement un acompte de son bonheur futur, proportionné, semble-t-il, à sa sainteté, et susceptible d'être accru par l'intervention de la prière des vivants[1].

Saint Augustin, reprenant la doctrine d'Origène et de Tertullien, enseigna que la purification par le feu devait avoir lieu entre le moment de la mort et celui du jugement dernier. Pourtant il ne parlait de cette purification par le feu, immédiatement après la mort, que comme d'une opinion probable, tout à fait convenable[2].

---

1. *De monogamia*, x : « *Enimvero et pro anima ejus* [mariti defuncti] *orat* [mulier vidua] *et refrigerium interim adspostulat ei, et in prima resurrectione consortium, et offert annuis diebus dormitionis ejus.* » Ainsi, Tertullien conseille à la veuve de prier pour son mari défunt afin de lui obtenir deux avantages. C'est d'abord le « *refrigerium* ». Ce terme est gravé sur un grand nombre de tombes du IIIe et du IVe siècles. Il signifie ou bien le bonheur du juste, celui qu'il possède déjà ou qu'il doit bientôt posséder, ou bien une sorte de rafraîchissement spirituel venant d'un renouvellement ou d'un accroissement dans le bonheur déjà obtenu, dû à la prière des vivants. Il paraît bien que ce sens est celui du texte cité. La veuve obtiendra aussi pour son mari qu'il ait part à la première résurrection. Tertullien estimait, en effet, que tous les justes, c'est-à-dire tous ceux qui étaient *in sinu Abrahæ*, ne prendraient pas part, en même temps, à la première résurrection. Ils ressusciteraient les uns plus tôt, les autres plus tard, selon qu'ils auraient ou qu'ils n'auraient pas terminé l'expiation de leurs péchés.

Saint Cyrille de Jérusalem, dans sa *Catéchèse XXIII* (Mystag. V, c. x), tient un langage qui rappelle tout à fait celui de Tertullien : « En faisant mémoire de ceux qui sont morts, dit-il, à savoir des Patriarches, des Prophètes, des Apôtres, des Martyrs, [c'est-à-dire de tous ceux qui sont dans le paradis], nous supplions [Dieu] de recevoir favorablement nos oraisons, par le mérite de leurs prières. Nous prions ensuite pour les saints Pères et pour tous les évêques qui sont morts ; enfin pour tous ceux qui étaient avec nous et de notre communion quand ils sont sortis de ce monde, [c'est-à-dire pour les justes qui sont dans le sein d'Abraham], croyant que leurs âmes reçoivent un très grand soulagement des prières qu'on offre pour eux dans ce saint et redoutable sacrifice, qui est offert sur l'autel. » Voir aussi la *Catéchèse XIII*, c. XXXI.

2. *Enchirid.*, LXIX ; *P. L.*, XL, 265 : « *Tale aliquid etiam post hanc vitam fieri* [purgationem per ignem], *incredibile non est, et utrum ita sit, quæri potest : et aut inveniri, aut latere, nonnullos fideles per ignem quemdam purgatorium, quanto magis minusve bona pereuntia dilexerunt, tanto tardius citiusque salvari; non tamen tales de quibus dictum est, quod regnum Dei*

Au temps de saint Grégoire le Grand, la doctrine du purgatoire était déjà très répandue. Ce saint Docteur contribua à la faire connaître encore davantage par ses écrits, dans lesquels il faisait le récit d'âmes de défunts qui étaient apparues aux vivants, leur avaient dépeint les tourments auxquels elles étaient assujetties et leur avaient demandé le secours de leurs prières. Il désignait le feu purificateur par l'expression de « *purgatorius ignis*[1] ».

Conséquences de la doctrine augustinienne sur le purgatoire. — La doctrine du purgatoire entraîna quelques modifications dans la piété des fidèles.

Dès l'origine de l'Église, et même auparavant, ainsi qu'on peut le voir dans le second livre des Machabées, on avait pris l'habitude de prier pour les morts. On les considérait, en effet, comme faisant encore partie de la société chrétienne et comme ayant droit à tous ses avantages spirituels. On espérait aussi obtenir, par ce moyen, ou bien une augmentation à leur bonheur, ou bien un allègement à leur souffrance.

Au temps de saint Augustin, on ne priait pas pour ceux qui avaient été déclarés saints, parce qu'on estimait qu'au sortir de la vie, ils étaient entrés dans le ciel où les âmes jouissent d'un bonheur parfait. Par contre, on priait, d'une façon toute spéciale, pour tous ceux qui étaient soumis au feu purificatoire.

Cette pratique alla en s'affermissant à mesure que la doctrine du feu purificatoire se répandait. Dans l'exposé qu'il fit

---

non possidebunt, nisi convenienter pœnitentibus, eadem crimina remittantur. Convenienter autem dixi, ut steriles in eleemosynis non sint, quibus tantum tribuit Scriptura divina, ut earum tantummodo fructum se imputaturum prænuntiet Dominus dextris, et earum tantummodo sterilitatem sinistris; quando his dicturus est : « Venite, benedicti Patris mei, percipite regnum »; illus autem : « Ite in ignem æternum. (*Matth.*, XXV, 34, 41). » Voir aussi *De octo Dulcitii quæst.*, I, 13; *P. L.*, XL, 156.

1. *Dial.*, l. IV, c. XXXIX-XL; *P. L.*, LXXVII, 393-397.

2. *II Mach.*, XII, 39-46.

des effets du sacrifice de la messe, saint Grégoire le Grand en recommanda un avec une particulière insistance, celui d'obtenir le soulagement des âmes du purgatoire. Aussi, à partir de ce temps, l'assistance à la sainte Messe qui avait toujours été considérée comme l'exercice de piété par excellence, prit une importance encore plus grande. Les prêtres abandonnèrent définitivement la pratique de la concélébration, afin de pouvoir célébrer individuellement la Messe. C'était afin de pouvoir donner satisfaction à leur piété personnelle et aussi afin de pouvoir se prêter aux exigences des fidèles.

Telle est l'eschatologie augustinienne. Ce n'est ni l'eschatologie trop matérielle de Tertullien, ni l'eschatologie trop spirituelle d'Origène. C'est une eschatologie moyenne. De plus, de la rencontre de ces deux eschatologies, est sortie une doctrine distincte, impliquée d'une certaine façon dans l'une et l'autre eschatologie, mais que ni l'une ni l'autre n'avaient pu exprimer d'une manière bien précise, celle du purgatoire.

Désormais l'eschatologie catholique est complète. Les théologiens du moyen âge peuvent commencer leur travail de synthèse.

CHAPITRE III

L'ESCHATOLOGIE DANS LA THÉOLOGIE SCOLASTIQUE ET DANS LA THÉOLOGIE POSITIVE DU XVIIe ET DU XVIIIe SIÈCLES.

Les théologiens du moyen âge s'appliquèrent à faire la synthèse de l'eschatologie scripturaire et patristique. Toute synthèse est ordinairement régie par une philosophie. Celle dont ils s'inspirèrent est la philosophie d'Aristote. Aussi, leur travail est loin d'être un simple classement d'idées. Il est fait d'idées enseignées avant eux, mais ordonnées, précisées, complétées.

Comme c'est surtout pendant cette période que l'Église a été amenée à définir le dogme eschatologique, nous joindrons à cette étude les définitions conciliaires.

L'eschatologie théologique se ramène aux cinq propositions suivantes.

1. — Immédiatement après la mort, l'âme est jugée : c'est ce qu'on appelle le *jugement particulier*.

2. — Si l'âme se trouve être dans l'amitié de Dieu, elle est mise en possession de Dieu : cet état est *le ciel*[1]. Au con-

1. Le ciel est avant tout un état. C'est à la détermination du ciel considéré sous cet aspect que va tout l'effort du travail théologique. Mais il faut aussi que le ciel soit un lieu. De même, l'enfer est un lieu ; le purgatoire est un lieu. Quelle est la nature de ce lieu ? Exige-t-il une situation déterminée ? Ce sont là deux questions auxquelles il n'est guère facile de répondre.

traire, si l'âme se trouve être dans l'inimitié de Dieu, elle est pour toujours éloignée de la présence ou de la possession de Dieu : cet état est l'*enfer*.

3. — Si l'âme qui se trouve être dans l'amitié de Dieu, c'est-à-dire affranchie de l'esclavage du péché, a cependant quelques satisfactions à terminer, elle est temporairement éloignée de Dieu.

Cet éloignement temporaire avec promesse d'une libération plus ou moins prochaine, s'appelle *le purgatoire*.

4. — A la fin des temps, l'âme sera réunie au corps qu'elle possédait sur la terre et ce corps, lui aussi, participera au bonheur de l'âme. C'est le dogme de la *résurrection de la chair*.

5. — La résurrection générale sera suivie du *jugement dernier*.

ARTICLE I

Le Jugement particulier.

Résumé de l'argument de Tradition. — La doctrine du jugement particulier, déjà enseignée par Tertullien et par Origène, avait été reprise par saint Augustin et précisée sous cette forme; immédiatement après la mort, l'âme de chaque individu est jugée selon ses œuvres bonnes ou mauvaises; à la suite de ce jugement, elle est définitivement fixée dans le fait ou dans l'assurance soit de son bonheur, soit de son malheur éternels. Comme on le voit, dans la pensée de saint Augustin, la doctrine du jugement particulier et celle de la fixation définitive du sort de l'homme, immédiatement après cette vie, sont tout à fait identiques. Ainsi qu'on l'a déjà fait remarquer, présentée sous cette forme, cette doctrine trouve un point d'appui jusque dans l'enseignement même du Sauveur.

La synthèse scolastique. — Les théologiens du moyen âge reprirent la doctrine de saint Augustin.

De plus, ils s'appliquèrent à rechercher la nature de ce jugement. Il est, disent-ils, communément, d'une nature spéciale. Il consiste dans la conscience que l'âme prend ou de son infidélité ou de son mérite, car, dans le jugement que Dieu porte, dit saint Thomas, Dieu se sert de la conscience du pécheur : « *Deus in suo judicio utitur conscientia peccantis, quasi accusatore* »[1]. Cette doctrine, on s'en souvient, avait été magistralement exposée par Origène.

Immédiatement après la mort, l'âme voit si elle est oui ou non en conformité avec la vérité, avec la justice, avec la beauté absolue. S'il en est ainsi, elle s'élance, en quelque sorte, vers l'infini. Si c'est le contraire qui existe, elle prononce, elle-même, au nom de la vérité, de la justice, de la beauté, et de la façon la plus irrésistible, son arrêt de damnation. Ainsi donc cette même conscience qui, dès ici-bas, approuve ou désapprouve notre conduite, sera elle-même le juge, qui, après notre existence terrestre, prononcera la sentence de notre éternelle félicité ou de notre éternelle damnation.

Ce jugement particulier commence même avant la mort. Au dernier moment, le plus souvent, l'âme reçoit des lumières particulières qui lui permettent de voir, dans leur ensemble, toutes les bonnes ou toutes les mauvaises actions de sa vie. C'est, selon la belle pensée de saint Grégoire le Grand, le crépuscule du ciel qui apparaît, dans lequel les lumières de l'au-delà se confondent encore avec les ténèbres de l'existence terrestre[2]. En face de ce spectacle, elle est sollicitée,

---

1. *Sum. theol.*, II-II, q. LXVII, a. 3.

2. *Dial.*, l. IV, c. XLI; *P. L.*, LXXVII, 397 : « ... *Quantum præsens sæculum propinquat ad finem, tantum futurum sæculum ipsa jam quasi propinquitate tangitur, et signis manifestoribus aperitur. Quia enim in hoc sæculo cogitationes nostras vicissim minime videmus, in illo autem nostra in alterutrum corda conspicimus, quid hoc sæculum nisi noctem, et quid ven-*

par la grâce, à s'abandonner à un mouvement de repentir, d'amour et d'abandon à la miséricordieuse bonté de Dieu. En même temps, elle est vivement inclinée par sa mauvaise nature et par l'influence du démon, à s'obstiner dans son péché. C'est pour ainsi dire le prélude du jugement particulier qu'elle va bientôt prononcer.

La définition de cette doctrine. — Réduite à ces termes, cette doctrine n'a rien qui étonne. Bien au contraire, elle est tout à fait conforme à ce que nous savons de la conduite de Dieu à l'égard des hommes pécheurs et à la connaissance que nous avons de notre âme.

Pourtant la doctrine d'un jugement particulier n'est considérée que comme une doctrine *certaine*. Le seul concile qui se soit prononcé à ce sujet, est le concile de Florence. Encore n'en parle-t-il que dans un sens assez général, en disant que le sort de l'homme ne tarde pas à être définitivement fixé après la mort[1].

---

turum nisi dixerim? Sed quemadmodum cum nox finire et dies incipit oriri, ante solis ortum, simul aliquo modo tenebræ cum luce commistæ sunt, quousque discedentis noctis reliquiæ in lucem diei subsequentis perfecte vertantur, ita hujus mundi finis jam cum futuri sæculi exordio permiscetur, atque ipsæ reliquiarum ejus tenebræ quadam jam rerum spiritualium permixtione translucent. Et quæ illius mundi sunt, multa jam cernimus, sed necdum perfecte cognoscimus, quia quasi in quodam mentis crepusculo hæc velut ante solem videmus. » Voir à ce sujet Massillon, *La mort du pécheur et la mort du juste.*

1. Denz., 588 : « *Illorumque animas qui post Baptisma susceptum, nullam omnino peccati maculam incurrerunt, illas etiam, quæ post contractam peccati maculam, vel in suis corporibus, vel eisdem exutæ corporibus, prout superius dictum est, sunt purgatæ, in cælum mox recipi et intueri clare ipsum Deum trinum et unum, sicuti est, pro meritorum tamen diversitate alium alio perfectius. Illorum autem animas, qui in actuali mortali peccato vel solo originali decedunt, mox in infernum descendere, pœnis tamen disparibus puniendas.* »

ARTICLE II

Le Ciel ou l'Enfer.

État de la question. — Le ciel ou l'enfer, c'est l'un ou l'autre terme auquel, en dernier lieu, tout homme doit aboutir, selon qu'il a vécu, sur la terre, dans la justice ou dans l'injustice. Aussi, *le ciel* et *l'enfer* se conçoivent-ils comme deux états contraires, presque contradictoires[1].

§ I

LE CIEL

Division de ce sujet. — L'enseignement des théologiens sur ce point, comprend deux parties. D'une part, ils affirment *que les justes verront Dieu face à face, et qu'ils éprouveront à la suite de cette vision un bonheur infini.* D'autre part, ils disent *que la récompense du ciel restera pourtant proportionnée aux mérites obtenus au cours de l'existence terrestre.* Ces deux propositions sont *de foi* comme définies dans le *décret d'union* du concile de Florence qui vient d'être cité[2].

Les justes verront Dieu face à face et ils éprouveront à la suite de cette vision un bonheur infini. — La raison et la

1. La contradiction n'existe pas, parce que l'on conçoit et l'on admet l'existence d'une situation intermédiaire qui n'est ni le ciel ni l'enfer. C'est celle qui est faite aux enfants morts sans Baptême que les théologiens disent *communément* être dans *les limbes*. Dans cet état ils peuvent connaître Dieu d'une connaissance abstraite, médiate et éprouver un bonheur proportionné. D'autre part, ils ne sont pas soumis à la peine de l'enfer. Le purgatoire est encore un milieu intermédiaire entre le ciel et l'enfer. Mais ceux qui sont dans cet état ont déjà l'assurance d'une libération plus ou moins lointaine : ils ont le ciel en perspective.

2. Denz., 588.

foi s'accordent à dire que la *fin objective* de l'homme ne peut être que Dieu et que sa *fin subjective* ne peut être que la connaissance de Dieu.

Mais la connaissance de Dieu que la raison propose comme le dernier terme de l'intelligence humaine et celle que la foi présente comme la récompense du juste sont bien différentes.

Et en effet, la fin de l'homme, d'après la raison, c'est Dieu connu d'une connaissance abstraite, indirecte, médiate : c'est Dieu connu par le moyen de l'idée des perfections qui sont dans le monde, mais transposée indéfiniment de manière à être rendue de moins en moins imparfaite à représenter la réalité infinie. Et cette connaissance est suivie d'un amour proportionné.

Or, la fin de l'homme, d'après la foi, c'est Dieu connu non plus d'une connaissance abstraite, mais d'une connaissance de vision. L'âme humaine verra Dieu directement, immédiatement, par suite du secours surnaturel de la grâce qui lui a été accordée, dès cette vie, mais qui aura été infiniment perfectionnée après la mort[1].

---

1. Pourtant il faut bien se garder de penser que la grâce, parvenue au terme de son évolution, soit en quelque sorte l'intermédiaire par lequel le bienheureux voit Dieu. Tout parfait qu'il est, cet intermédiaire reste, en effet, un don créé, par suite une lumière insuffisante pour voir Dieu directement. Cette lumière est exigée, dit saint Thomas, non comme une ressemblance dans laquelle et par laquelle la créature pourrait contempler Dieu, mais comme une perfection nécessaire de l'intelligence pour qu'elle puisse voir Dieu : « *Lumen istud non requiritur ad videndum Dei essentiam quasi similitudo in qua Deus videatur sed quasi perfectio quædam intellectus confortans ipsum ad videndum Deum.* » *Sum. theol.*, I, q. XII, a. 5, ad 2. Mais alors comment l'âme peut-elle voir directement Dieu ? L'âme, arrivée au terme de la grâce, voit Dieu directement, dit saint Thomas, parce que Dieu, par une action toute mystérieuse qui ne comporte aucun intermédiaire, se révèle à elle, tel qu'il est : « *Et ideo cum essentia divina sit actus purus, poterit esse forma quam intellectus intelligit ; et hoc erit visio beatificans ; et ideo Magister dicit in I Sentent., D. I., quod unio animæ ad corpus est quoddam exemplum illius beatæ unionis qua spiritus unietur Deo.* » *In IV Sent.*, D. XLIX, q. II, a. 1, sol.

La grâce arrivée à son suprême épanouissement, prend le nom de *lumière de gloire*[1].

On l'appelle *lumière*, parce que, de même que la grâce, sur la terre, était ce par quoi nous étions unis à Dieu, de même la gloire sera ce par quoi nous serons rendus capables de voir Dieu, comme, ici-bas, la lumière est ce qui nous permet de voir les objets. On l'appelle *lumière de gloire,* parce que l'âme, en face de Dieu, ne cessera pas de le louer, c'est-à-dire de proclamer la grandeur, la bonté, l'amour de Dieu, en un mot de le glorifier.

Le ciel est donc un état qui consiste tout d'abord dans la vision de Dieu. Mais cette vision détermine dans l'âme qui la possède un bonheur infini, celui de l'être qui considéré tant au point de vue naturel qu'au point de vue surnaturel, est définitivement mis en possession de sa fin, c'est-à-dire du bien pour lequel il a été créé et constitué en grâce. Par suite, ce bonheur n'a rien de passif : c'est l'acte le plus intense que la créature élevée en grâce puisse donner[2]. Ainsi voir Dieu face à face et éprouver, à la suite de cette vision, un bonheur infini, voilà le ciel.

Mais Dieu, pour nous, c'est le Père, le Fils et l'Esprit-Saint. Si donc l'on veut parvenir à une notion plus élevée du ciel, il faut prendre, comme point de départ, la nature même de la grâce justifiante qui, dès ici-bas, nous constitue les enfants du Père, en faisant de nous les frères du Fils et les temples du Saint-Esprit. Le juste, sur la terre, c'est celui qui vit de la vie du Fils, en participant à tous ses mystères et à son œuvre

---

1. Cette expression est tirée du Ps. IV, 7 : « *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine.* »

2. Si l'on veut se faire quelque idée du bonheur du bienheureux, que l'on veuille bien partir de cet exemple. Soit un enfant qui après un long temps de séparation et d'attente se retrouve enfin en présence de son père, d'un père dont il connaît la bonté, qu'il aime de toute son âme. Le bonheur qu'il éprouve ne résulte-t-il pas de l'élan de toute l'activité de son âme vers celui qu'il aime? Tel est le bonheur du juste, dans le ciel, avec cette différence qu'il est encore plus élevé et qu'il dure éternellement.

rédemptrice. Or le ciel, considéré du point de vue du sujet qui en jouit, c'est cette même vie, mais débarrassée de tout ce qu'elle peut avoir de crucifiant et élevée à l'infini.

Si maintenant l'on voulait décrire ce qui fait l'objet de la vision et du bonheur des Saints, c'est la Trinité tout entière, telle qu'elle est, qu'il faudrait pouvoir se représenter. Pour cela, il faudrait que nous fassions taire en notre esprit toutes les agitations du monde, que nous fassions le silence en nous-mêmes et qu'il n'y ait plus en nous ni songes, ni images, ni parole humaine, ni signes, ni rien de ce qui passe, en un mot il faudrait que tout en nous et en dehors, se tînt dans le silence.

Il faudrait ensuite que Dieu parle lui-même, et lui seul, à notre âme, et que nous entendions sa voix, sans qu'elle revête l'expression du langage de l'homme ou de quelque autre créature et que celui que nous aimons dans les créatures, daigne nous parler sans elles. Cette fois, nous verrions Dieu, tel qu'il est, dans le mystère de son ineffable Trinité[1].

Cependant la récompense du ciel restera proportionnée aux mérites obtenus au cours de l'existence terrestre. — En d'autres termes, le juste possède Dieu par la vision béatifique, dans la mesure où il l'a mérité. L'horizon divin qu'il

---

1. S. Augustin rapporte dans ses confessions l'entretien qu'il eut, sur ce sujet, avec sa mère, au moment où elle allait dire adieu à la vie. *Confess.*, l. IX, c. x; *P. L.*, XXXII, 773-775.

A la fin de son poème, Dante, le théologien-poète du commencement du XIVe siècle, essaie lui aussi de se représenter le bonheur infini qui résulte de la contemplation de l'auguste Trinité. Mais bientôt les paroles lui font défaut et il ne peut plus dire tout ce que son âme ressent. Pourtant, avant de laisser son œuvre inachevée, il jette cette exclamation qui est comme la définition la plus spiritualiste qui nous ait été donnée de la Trinité :

« O Lumière éternelle qui seule en toi-même résides,
« Qui seule te penses et qui pensée par toi,
« Et te pensant toi-même, t'aimes et te souris! »

Cf. *La divina commedia, Del paradiso,* canto XXXIII.

contemple, est proportionné à ses mérites : il possède Dieu dans la mesure où il l'a fidèlement recherché, au cours de sa vie terrestre. D'autre part, le bonheur du ciel est infini.

Il y a évidemment entre les deux parties de cette doctrine quelque chose qui surprend. Comment le bonheur du ciel, s'il est proportionné, pourrait-il être infini? Voici ce que l'on peut répondre à cette question. L'âme, en présence de Dieu, sait quels sont les mérites qu'elle possède, et elle connaît aussi la volonté de Dieu qui est que l'homme soit récompensé selon ses mérites. Dès lors, la raison l'oblige, au nom de la vérité et de la justice, à ne vouloir qu'une récompense proportionnée à ses mérites. Cette récompense est infinie en ce sens qu'elle est tout ce que l'âme peut et veut obtenir : elle est infinie en ce sens qu'elle comble l'âme dans l'unique souhait qu'elle veuille et puisse exprimer.

§ II

L'ENFER

État de la question. — L'âme de ceux qui meurent dans l'inimitié de Dieu survivra pour recevoir une peine éternelle. L'assujettissement de l'âme à cette peine, c'est l'enfer.

Cette peine éternelle consiste dans la privation de Dieu et dans une souffrance déterminée par une cause matérielle, corporelle, de nature inconnue, qu'on appelle le feu.

A partir du XIIIe siècle, les théologiens s'emparèrent de la doctrine de l'enfer, telle que la Tradition l'avait présentée, et ils s'appliquèrent à la préciser avec le plus grand soin. Les Conciles furent amenés à se prononcer sur certains points.

Nous considérerons séparément *l'enseignement des Théologiens* et *les décisions des Conciles*.

I

L'enseignement des Théologiens.

Division de ce sujet. — Le travail des Théologiens a eu

pour objet soit *de répondre aux objections* que soulève le dogme de l'éternité des peines, soit *d'étudier la nature des peines de l'enfer*, soit de *rechercher s'il n'y a pas lieu d'admettre une mitigation des peines de l'enfer*.

Réponse aux objections que soulève la doctrine de l'éternité des peines. — Tous ces arguments ont pour objet de montrer ou bien que la sainteté, la justice, la bonté de Dieu, méprisées jusqu'à la fin, exigent une peine éternelle, ou bien que le péché, par son caractère de malice, veut que l'impie ne soit jamais mis en possession d'un bien qu'il a constamment repoussé.

Sans doute, de telles raisons, présentées d'une manière abstraite, peuvent ne pas avoir une très grande force. Mais si l'on prend soin de les examiner d'une manière plus concrète, elles sont bien de nature à émouvoir.

Que l'on veuille bien, en effet, considérer tout ce que Dieu a fait pour sa créature. Dans l'ordre naturel, il lui a donné tout ce qu'elle possède. Dans l'ordre surnaturel, Dieu fait tout ce qu'il peut pour amener l'homme au repentir et pour le rendre participant de la vie divine. Jusqu'au dernier moment, il s'offre à l'amitié de sa créature.

D'autre part, que l'on considère l'ingratitude continuelle de l'homme, qui, dans l'ordre naturel, s'attribue tout ce qu'il a reçu, et qui, dans l'ordre surnaturel, méprise constamment l'intervention toute paternelle de Dieu. Et alors, on comprendra que Dieu, méprisé jusqu'à la fin, se retire pour toujours. C'est que la loi de l'amour est de se donner et de se donner tout entier. Mais la loi de l'amour est encore d'exiger la réciprocité. Quand cette réciprocité a été refusée jusqu'à la fin, quand l'amour a été constamment méprisé, la loi de l'amour est de se retirer pour toujours [1].

Nature des peines de l'Enfer. — Dans les *Quæstiones*

1. Voir LACORDAIRE, 72e Conf., *Sanction du gouvernement divin.*

disputatæ de veritate, saint Thomas recherche la raison psychologique de l'obstination des damnés dans le mal[1].

La volonté, écrit-il, se manifeste à la conscience sous la forme d'une double tendance. C'est d'abord une tendance vers le *bien universel*, c'est-à-dire vers ce qui est simplement bien : c'est ensuite une tendance vers les *biens particuliers* qui présentent toujours un mélange de bien et de mal.

La tendance vers le bien universel apparaît à la conscience comme nécessaire : la tendance vers les biens particuliers lui apparaît comme libre. Telle est la nature de notre activité volontaire.

Or il est conforme à la sagesse de Dieu qu'il ne change pas la nature des êtres. La volonté humaine, après cette existence terrestre, doit donc rester telle que nous la connaissons, c'est-à-dire constituée par cette double tendance.

Que suit-il de là?

Immédiatement après la mort, *la volonté libre* qui s'est constamment tenue loin de Dieu, est avertie par la raison pratique ou la conscience qu'elle ne doit plus tendre vers Dieu, car Dieu est devenu, pour elle, un objet inaccessible. Elle s'éloigne donc de Dieu pour se retourner vers les biens créés qui, eux aussi, lui sont définitivement enlevés. De quelque côté qu'elle se tourne, elle aboutit au néant.

D'autre part, *la volonté nécessitée* ne peut pas ne pas tendre vers Dieu, puisque c'est l'objet qu'elle poursuit nécessairement par l'inclination même de sa nature. Et Dieu s'échappe sans cesse. Il en résulte, dans l'âme du damné, un malheur qui dépasse tout ce qu'il est permis de concevoir. C'est celui d'une âme qui poursuit fatalement un but qu'elle n'atteindra jamais : elle le sait et elle en est convaincue : aussi, s'en éloigne-t-elle dans la mesure où elle le peut pour se retourner vers d'autres objets, les biens créés, qui, eux aussi, doivent lui être refusés sans cesse.

---

1. *Quæst. disp. de veritate*, q. XXIV, a. 10-11.

Cette peine est d'autant plus grande que l'âme comprend toute l'étendue du bien qui lui échappe, qu'elle voit très clairement tout ce que Dieu a fait pour la sauver, qu'elle se rend un compte exact que c'est elle-même qui s'est damnée. A la privation de Dieu se joint donc le remords. Cette peine est appelée par les théologiens la *peine de damnation, pœna damni.*

Mais ce n'est que l'un des aspects du tourment du damné. Son âme est encore soumise à l'action crucifiante d'une cause matérielle, corporelle : c'est la *peine du feu.* Selon saint Thomas, cette peine consiste en ce que l'âme est soumise au feu, de telle sorte qu'elle est circonscrite par lui dans un espace déterminé, alors qu'elle a conscience qu'elle pourrait et qu'elle devrait être complètement exempte de cette servitude[1].

---

1. *III Supplem.*, q. LXX, a. 3 : « *Et ideo dicendum, quod corpus in spiritum naturaliter agere non potest, nec ei aliquo modo obesse, vel ipsum gravare, nisi secundum quod aliquo modo* [*spiritus*] *corpori unitur : sic enim invenimus quod corpus « quod corrumpitur, aggravat animam »* (*Sap.*, IX, 15). *Spiritus autem corpori unitur dupliciter. Uno modo ut forma materiæ, ut ex eis fiat unum simpliciter : et sic spiritus unitus corpori et vivificat corpus et a corpore aliqualiter aggravatur. Sic autem spiritus hominis vel dæmonis igni corporeo non unitur. Alio modo sicut movens mobili vel sicut locatum loco, eo modo quo incorporalia sunt in loco : et secundum hoc spiritus incorporei creati loco definiuntur, ita in uno loco existentes quod non in alio. Quamvis autem res corporea ex sua natura habeat quod spiritum incorporeum loco definiat, non tamen ex sua natura habet quod spiritum incorporeum loco definitum detineat, ita ut alligetur illi loco quod ad alia divertere non possit ; cum spiritus non sit ita in loco naturaliter quod loco subdatur. Sed hoc superadditur igni corporeo, inquantum instrumentum est divinæ justitiæ vindicantis, quod sic detinet spiritum ; et ita efficitur ei pœnalis, retardans eum ab executione propriæ voluntatis, ne scilicet possit operari ubi vult et secundum quod vult..... Oportet ergo omnes prædictos modos in unum colligere ut perfecte videatur quomodo anima ab igne corporeo patiatur ; ut scilicet dicamus quod ignis ex natura sua habet quod spiritus incorporeus ei conjungi possit, ut loco locatum ; sed inquantum est instrumentum divinæ justitiæ, habet ut ipsum quodammodo retineat alligatum, et in hoc veraciter ignis iste est spiritui nocivus ; et sic anima ignem ut sibi nocivum videns, ab igne cruciatur* ». Voir aussi *Summa contr. Gent.*, l. IV, c. XC ; *Quæst. de veritate*, q. XXVI, a. 1.

A la fin des temps, le corps de l'impie, ressuscité et réuni à l'âme, sera, lui aussi, soumis à la peine du feu. Le feu dont parle saint Thomas est un feu matériel, assez semblable à celui que nous voyons sur la terre[1].

Mais il est permis de conserver, sur ce point, l'opinion moins réaliste de saint Augustin et de dire que le damné est non seulement privé de Dieu et soumis au remords que lui inspire cette privation : il est, de plus, assujetti à une peine déterminée en lui par une cause corporelle, de nature inconnue, que l'on désigne sous le nom de feu.

On recherche s'il y a lieu d'admettre une mitigation des peines de l'Enfer. — En plusieurs de ses écrits, saint Augustin enseigne qu'il se peut que les peines des damnés durent éternellement et qu'elles soient cependant mitigées. Voici notamment ce qu'il dit dans son *Enchiridion :* « Qu'ils pensent, si cela leur plaît, [ceux qui parlent contre l'éternité des peines de l'enfer], que les peines des damnés sont, en quelques intervalles de temps, mitigées jusqu'à un certain point, car, de cette sorte, on peut comprendre que la colère de Dieu, c'est-à-dire la damnation, demeure sur eux; de manière que Dieu, dans sa colère même, c'est-à-dire sa colère ne cessant point, n'arrête pas cependant le cours de ses miséricordes, non en donnant une fin à ce qui doit être éternel, mais en accordant quelque soulagement ou quelque interruption dans les tourments[2]. »

On trouve une doctrine semblable dans plusieurs des écrits

---

1. *Ibid.*, q. LXXIV, a. 3, 9.

2. *Enchirid.*, CXII ; *P. L.*, XL, 285 : « *Sed pœnas damnatorum certis temporum intervallis existiment, si hoc eis placet, aliquatenus mitigari. Etiam sic quippe intelligi potest manere in illis ira Dei* (*Joan.*, III, 36), *hoc est ipsa damnatio* (*hæc enim vocatur ira Dei, non divini animi perturbatio*), *ut in ira sua, hoc est manente ira sua, non tamen contineat miserationes suas; non æterno supplicio finem dando, sed levamen adhibendo vel interponendo cruciatibus.* »

de saint Jean Chrysostome[1]. Saint Jean Damascène s'est nettement prononcé en faveur de la mitigation des peines[2]. Plusieurs autres Pères ont pensé de même.

Dans le *III Supplementum*[3], saint Thomas se demande si la divine miséricorde peut permettre que les hommes soient éternellement punis. A cette question il répond affirmativement. Il s'objecte ensuite ce verset du Psaume LXXVI, 8 : « *Numquid in æternum irascetur Deus* ». Il répond en disant que si l'on applique ce texte aux damnés, on peut l'entendre dans ce sens, que Dieu, dans sa miséricorde, diminue la peine du damné mais ne l'en délivre pas entièrement : « *Vel dicendum quod hoc intelligitur de misericordia aliquid relaxante, non de misericordia totaliter liberante, si extendatur etiam ad damnatos.* »

Tous les témoignages tant des Pères que des théologiens, sur la question de la mitigation des peines des damnés, ont été réunis et comparés par J. A. Emery, dans une remarquable dissertation[4].

Voici les deux principales conclusions de ce travail. Il faut rejeter, au nom de la Tradition, la doctrine de la mitigation

---

1. *In epist. ad Philipp.*, homil. III[a], 4 : « Les morts que nous devons pleurer, dit-il, sont ceux qui sont morts dans leurs péchés : ceux-là sont vraiment dignes de gémissements et de larmes... Pleurons les infidèles : pleurons ceux qui sont comme eux, qui sont morts sans baptême, κλαῦσον τοὺς ἀπίστους, κλαῦσον τοὺς οὐδὲν ἐκείνων ἀπέχοντας, τοὺς χωρὶς φωτίσματος ἀπερχομένους, τοὺς χωρὶς σφαγῖδος..., pleurons les riches qui sont morts sans s'être ménagé par un bon emploi de leurs richesses, quelques ressources dans l'autre vie ; pleurons ceux qui avaient dans ce monde la facilité d'obtenir le pardon de leurs péchés et qui n'ont point voulu en faire usage : pleurons-les donc ; aidons-les suivant nos forces ; portons-leur quelque secours, qui sera petit, il est vrai, mais qui néanmoins leur sera profitable : ce secours c'est de prier pour eux ; c'est de faire pour eux de fréquentes et d'abondantes aumônes. »

2. Cf. *Liber de defunctis*, où ce Père, à des considérations du plus haut intérêt, mêle des histoires fabuleuses, telles que la délivrance de Trajan par les prières de saint Grégoire, de Falconille par celles de sainte Thècle, sa fille.

3. *III Supplem.*, q. XCIX, a. 3, ad 4[um].

4. *Dissert. sur la mitigation des peines des damnés ;* MIGNE, *Œuvres complètes de M. Emery.*

des peines si l'on entend, par cette expression, une mitigation progressive pouvant, dans la suite des temps, aboutir à la cessation totale de la peine.

Mais la mitigation des peines de l'enfer peut être admise, si on l'entend de l'une ou l'autre de ces deux manières.

Il peut y avoir mitigation des peines, ou bien en ce sens que Dieu, pour manifester sa miséricorde en même temps que sa justice, ne punit pas tel ou tel damné, d'un châtiment proportionné à ses crimes. Mais ce châtiment une fois diminué, est subi sans aucun adoucissement pendant toute l'éternité. Cette opinion paraît être celle de saint Thomas.

Ou bien la mitigation consisterait en ce que Dieu, dans la mesure où l'exige la manifestation de sa miséricorde infinie, en même temps que celle de sa justice, suspendrait, pendant quelque temps, une partie de la peine tantôt de tel damné, tantôt de tel autre. Cette opinion paraît bien être celle de saint Augustin.

Remarquons seulement, en terminant l'exposé de cette doctrine, que l'Église ne s'est jamais prononcée sur l'opinion émise par saint Augustin ou par saint Thomas.

II

Les définitions conciliaires.

Le dogme des peines éternelles. — De bonne heure, l'Église s'est appliquée à fixer la doctrine de la condition faite à ceux qui meurent dans l'inimitié de Dieu. Pourtant, cet enseignement est inégalement défini, selon qu'il s'agit de l'existence des peines éternelles ou de la nature de ces peines.

C'est un article de foi que l'impie est soumis à une peine éternelle. En 553, le second concile œcuménique de Constantinople cite Origène parmi les hérétiques, à la suite de Nestorius et d'Eutychès, parce qu'il a soutenu la doctrine de la préexistence des âmes et celle du salut universel ou du retour

de tous les êtres à leur condition primitive[1]. Auparavant, l'origénisme avait déjà été condamné par plusieurs conciles particuliers, et notamment par le synode de Constantinople de 543[2]. Aussi, le symbole dit de saint Athanase, qui date à peu près de cette époque, déclare que les damnés seront soumis à une peine éternelle[3]. Le concile de Latran de 1215 définit que les impies souffriront une peine éternelle[4]. Le concile de Florence a renouvelé cette définition[5] : de même, le concile de Trente[6].

C'est donc bien un dogme de notre foi que l'impie qui meurt dans son impiété, est soumis à des peines éternelles.

Le dogme de la nature de la peine des damnés. — C'est également un article de notre foi que l'impie est soumis à la peine de damnation, c'est-à-dire à cette peine qui consiste dans la privation de la vision béatifique. Les conciles dont on vient de rapporter les décrets visent principalement cette peine.

Mais l'Église a-t-elle défini qu'il existe une peine distincte de la peine de damnation et qui consiste dans la souffrance produite par une cause matérielle, désignée sous le nom de feu ?

Le symbole de saint Athanase contient, il est vrai, l'affirmation d'un feu éternel. On se demande si l'Église a voulu par là définir que le feu de l'enfer fût un feu matériel, corporel.

Notons toutefois que le 30 avril 1890, un prêtre de Mantoue ayant demandé à la Pénitencerie si l'on peut absoudre ceux qui croient que le feu de l'enfer n'est pas un feu réel,

---

1. Denz., 182.
2. *Ibid.*, 187.
3. *Ibid.*, 137.
4. *Ibid.*, 336.
5. *Ibid.*, 588.
6. *Ibid.*, 717.

mais seulement un feu métaphorique, il lui fut répondu que les pénitents qui refusent obstinément de croire à la réalité du feu de l'enfer, ne doivent pas être absous, mais instruits. Cette décision ne suffit pas, cela est bien évident, pour fixer définitivement la doctrine du feu de l'enfer. Toutefois, cet enseignement doit être considéré comme *certain*, parce qu'il est fondé sur la Sainte Écriture, sur la Tradition patristique et théologique et qu'il a été équivalemment déclaré vrai par la congrégation de la Pénitencerie[1].

ARTICLE III

Le Purgatoire.

Résumé de l'argument de Tradition. — La doctrine du purgatoire déjà enseignée par Tertullien et par Origène, mais sous une forme mal définie, avait été reprise et complétée par saint Augustin. Au temps de saint Grégoire le Grand, cette doctrine était très répandue dans l'Église; de plus, elle exerçait sur la piété des fidèles la plus heureuse influence.

L'enseignement scolastique. — Les théologiens scolastiques s'appliquèrent principalement à rechercher les convenances de cette doctrine, qu'ils considéraient comme un article de foi.

Voici, d'ordinaire, comment ils posent le problème. Après la mort, l'âme qui se trouve être dans l'amitié de Dieu, est mise en possession de Dieu : cet état est le ciel. L'âme qui se

---

1. Cette doctrine semble avoir été sagement appréciée par Suarez, dans son *De Angelis*, l. VIII, c. XII, 9 : « *Nihilominus certa et catholica sententia est, ignem qui paratus est diabolo et angelis ejus, ut in illo crucientur, verum ac proprium ignem corporeum esse. Hic est communis consensus scholasticorum omnium ... imo est communis sensus Ecclesiæ et catholicorum, ut experientia notum est.* »

trouve dans l'inimitié de Dieu est pour toujours éloignée de Dieu : cet état est l'enfer. Mais n'y a-t-il pas un milieu entre cet *état de béatitude absolue* qui est le ciel et cet *état de damnation absolue* qui est l'enfer ? Il semble que oui, s'il y a un milieu entre l'*amitié absolue* qui au moment de la mort mérite le ciel et l'*inimitié absolue* qui mérite l'enfer.

Or, un milieu entre l'amitié absolue et l'inimitié absolue existe forcément, si l'on admet l'existence du péché véniel qui, sans faire disparaître la vie de la grâce, la ralentit pourtant dans son élan vers Dieu, et si l'on admet que le juste puisse avoir mérité la rémission de toutes ses fautes mortelles ou vénielles, sans avoir cependant obtenu la rémission de toute la peine temporelle, due au péché pardonné. On conçoit donc qu'il existe un milieu entre le ciel et l'enfer : c'est le purgatoire.

Toutefois, si tous les théologiens reconnaissent la raison d'être du purgatoire, il est permis d'interpréter différemment l'étendue de cette raison d'être. Selon saint Thomas, l'âme du juste est au purgatoire principalement pour satisfaire à la peine temporelle due à ses fautes pardonnées. Elle peut aussi, ajoute-t-il, obtenir, par la charité qu'elle a pour Dieu, la rémission de ses fautes vénielles. Pourtant, cette charité n'est pas un acte méritoire, car le temps du mérite finit avec l'existence terrestre. Aussi, elle obtient le pardon du péché véniel, mais sans exiger la remise de la peine due à ce péché : cette peine doit être expiée[1].

---

1. *Quæst. disp. de malo*, q. VII, a. 11, ad 9um : « *Dicendum quod remissio venialis peccati in purgatorio quantum ad pœnam est ex parte purgatorii, quia homo patiendo exsolvit quod debet, et ita cessat reatus; sed quantum ad culpam non remittitur per pœnam neque secundum quod actu sustinetur, quia non est meritoria, neque secundum quod recogitatur. Non enim esset motus caritatis quod aliquis detestaretur peccatum veniale propter pœnam; sed magis esset motus timoris servilis, vel naturalis. Remittitur ergo in purgatorio veniale quantum ad culpam virtute gratiæ, non solum secundum quod est in habitu, quia sic compatitur veniale peccatum, sed prout exit in actum caritatis detestantis veniale peccatum.* »

Il paraît beaucoup plus simple de dire que l'âme du juste, au purgatoire, ne fait qu'accomplir la peine due à ses péchés pardonnés, *solummodo satispatitur*. Il est, en effet, peu probable que le pardon d'une faute vénielle puisse être obtenu au purgatoire. C'est que la rémission d'une faute même vénielle, ne peut être faite que par une œuvre méritoire proprement dite. Or le temps du mérite finit avec la mort.

Si l'on accepte cette manière de voir, on dira que l'âme du juste, au moment de quitter le corps, reçoit des lumières surnaturelles, d'un caractère tout à fait spécial, qui lui permettent de se comporter, vis-à-vis de Dieu, de telle sorte qu'elle obtient la rémission de toutes ses fautes vénielles. Cette seconde opinion est plus conforme à l'économie de la vie surnaturelle; néanmoins elle ne s'impose pas : on peut, si on le préfère, accepter le premier sentiment.

Il est à remarquer que les théologiens sont, en général, assez discrets sur la nature des peines du purgatoire. Ce qui fait le plus souffrir l'âme qui est dans cet état, disent-ils, c'est de voir qu'il existe encore entre elle et Dieu une opposition qui lui vient non pas du péché, puisqu'il a été pardonné, mais de la peine du péché qui reste à expier. Cette peine est d'autant plus grande que l'âme du purgatoire, aimant Dieu davantage, conçoit pour le péché ou pour tout ce qui peut s'y rapporter, une plus grande horreur. Aussi, la haine du péché qui croît en elle, à proportion que son amour pour Dieu se développe, devient la cause d'un tourment impossible à décrire. Il ressemble à cette contrainte que l'on imposerait à une personne particulièrement délicate et affectueuse, de vivre en tête à tête avec son plus cruel ennemi. Cependant l'âme du purgatoire est si intimement unie à la volonté de Dieu et si complètement transformée en elle, que toujours elle est satisfaite de ce qu'il ordonne. Si cette âme était admise à voir Dieu, à la manière du bienheureux, en sachant, d'autre part, que son expiation n'est pas terminée, ce serait pour elle la cause d'une souffrance pire que celle qu'elle endure : elle se rendrait compte, en

effet, que, par elle, une nouvelle injure serait faite à la justice et à la bonté de Dieu [1].

A cette peine, les théologiens de l'Église latine joignent la peine du feu, d'un feu comparable à celui de l'enfer. Mais les théologiens de l'Église grecque n'ont jamais voulu reconnaître cette seconde cause de souffrance.

La définition de cette doctrine. — Le dogme de l'existence du purgatoire a été définie par le concile de Florence de 1439 [2], à peu près dans les termes de la profession de foi imposée à Michel Paléologue, et reconnue ensuite par le concile de Lyon de 1274 [3]. Cette définition a été renouvelée par le concile de Trente [4], contre les théories de Luther et de Calvin.

Mais autant l'Église a été ferme dans la définition du dogme de l'existence du purgatoire, autant elle a été réservée dans la détermination de la nature des peines. Après avoir

---

1. Cf. Suarez, *De purgatorio*, Disp. XLVI, sect. III : « *Talis enim est visio et beatitudo cælestis ut possessio illius vel per diem excedat omnia bona hujus vitæ simul sumpta, et per diuturnum tempus possessa; tale est etiam bonum illud ut si opera nostra vel afflictiones per se spectentur, esset superabundans præmium illorum, etiamsi ad breve solum tempus concederetur; ergo a contrario retardatio tanti boni et privatio ejus, licet temporalis, maximum malum est, infinite (ut sic dicam) excedens omnia hujus vitæ nocumenta. Rursus animæ illæ sanctæ ponderant et expendunt optime gravitatem illius mali, et quod gravissime pungit, cognoscunt sua culpa et negligentia illud sustinere. Ac denique vehementer amant Deum et consequenter eadem intensione appetunt illum videre; se etiam ordinatissima charitate diligunt; ergo necesse est ut vehementem tristitiam inde concipiant.* » On consultera aussi, avec le plus grand profit, le remarquable traité du purgatoire de sainte Catherine de Gênes, c. V et VI. Cf. abbé de Bussière, *Œuvres de sainte Catherine de Gênes.*

2. Denz., 588.

3. *Ibid.*, 387.

4. *Ibid.*, 859 : « *Cum catholica Ecclesia, Spiritu Sancto edocta, ex Sacris Litteris et antiqua Patrum Traditione, in Sacris Conciliis, et novissime in hac œcumenica Symbolo docuerit, Purgatorium esse, animasque ibi detentas, fidelium suffragiis, potissimum vero acceptabili altaris sacrificio juvari : præcipit sancta Synodus episcopis, ut sanam de Purgatorio doctrinam, a sanctis Patribus et sacris Conciliis traditam, a Christi fidelibus credi, teneri, doceri et ubique prædicari diligenter studeant.* »

affirmé l'existence du purgatoire, les Pères du concile de Trente recommandent seulement aux prédicateurs d'éviter dans leurs discours tout ce qui serait incertain ou invraisemblable, propre à faire naître la superstition ou bien à être une cause de scandale[1].

ARTICLE IV

La Résurrection de la chair.

Résumé de l'argument tiré de la Sainte Écriture et de la Tradition. — On a vu que d'après la doctrine des Livres Saints, l'âme ne peut entrer pleinement en possession de la vie éternelle que si elle a été auparavant réunie au corps ressuscité. Ainsi, la résurrection de la chair est indispensable à la manifestation de la vie nouvelle. On ne saurait enseigner en termes plus rigoureux la doctrine de la résurrection de la chair.

Pendant les deux premiers siècles et jusque vers le milieu du IIIe siècle, les Pères de l'Église d'Occident, aussi bien que ceux de l'Église d'Orient, n'eurent pas une autre doctrine.

A partir de ce temps, tandis que la résurrection de la chair continue d'être enseignée en Occident, elle reçoit en Orient une interprétation tout à fait nouvelle. Origène prétend que notre corps ne ressuscitera pas. Cependant, à la fin des temps, la chair éthérée qu'il continue de tenir captive, se dégagera de la matière, comme le germe s'échappe de la graine, afin d'être réunie à l'âme. L'origénisme est condamné à plusieurs reprises, à partir du commencement du Ve siècle. Mais il pa-

---

1. Denz : « *Apud rudem vero plebem difficiliores ac subtiliores quæstiones, quæque ad ædificationem non faciunt, et ex quibus plerumque nulla fit pietatis accessio, a popularibus concionibus secludantur. Incerta item, vel quæ specie falsi laborant, evulgari ac tractari non permittant. Ea vero, quæ ad curiositatem quamdam aut superstitionem spectant, vel turpe lucrum sapiunt, tanquam scandala et fidelium offendicula prohibeant.* »

raît bien que l'on entendit la doctrine du Maître de l'école d'Alexandrie dans le sens d'une négation absolue de la résurrection de la chair. Au VIe siècle, la doctrine qui domine est celle de l'Église d'Occident : elle a trouvé, dans les écrits de saint Augustin, sa dernière précision.

L'enseignement scolastique. — Les théologiens du moyen âge s'appliquèrent à reproduire et à préciser la doctrine de saint Augustin, qu'ils prirent toujours soin d'opposer à celle d'Origène.

Dans le *III Supplementum*[1], saint Thomas enseigne que le corps qui ressuscitera sera celui que notre âme a vivifié, au cours de l'existence terrestre. La justice de Dieu exige qu'il en soit ainsi. C'est qu'en effet le corps n'est pas seulement un instrument dont l'âme se sert pour accomplir ses différentes opérations, mais il est uni à l'âme de façon à former avec elle une seule et même substance. Aussi, les opérations que l'homme accomplit, doivent être rapportées comme à leur cause naturelle, au composé humain : « *Operatio est conjuncti et non tantum animæ.* » Or, la justice exige que la récompense ou le châtiment soit donné au principe qui l'a mérité. C'est donc à notre âme et au corps qu'elle anime maintenant que doit être donné la récompense ou le châtiment : « *Oportet quod ipse homo, compositus ex anima et corpore, operis sui mercedem accipiat.* »

De plus, saint Thomas fait remarquer que le dogme de la résurrection perd tout son contenu, si ce n'est pas le corps actuellement animé par l'âme qui doit revivre. Si, dit-il, la résurrection future doit consister uniquement dans ce fait, que l'âme sera réunie à un principe matériel quelconque, ce n'est pas une résurrection qui aura lieu, mais une nouvelle union de l'âme à la matière : « *Nec dicetur resurrectio sed magis novi corporis assumptio*[2]. »

---

1. *III Suppl.*, q. LXXV, a. 1, ad 3um.
2. *Ibid.*, q. LXXIX, a. 1.

Dans la *Summa contra Gentiles*[1], saint Thomas examine les objections que soulève le dogme de la résurrection de la chair. Qu'on ne s'étonne pas, dit-il, que notre chair puisse ressusciter. Elle diffère, en effet, de la chair des autres animaux, en ce qu'elle a été créée incorruptible. Pour cela, Dieu avait donné à l'âme une énergie préternaturelle qui lui permettait de conserver le corps indéfiniment. Cette énergie a cessé d'être accordée, à la suite du péché d'Adam : c'est pourquoi la mort est survenue.

Saint Thomas répond ensuite à plusieurs difficultés, mais qui se retrouvent dans une objection plus récente, tirée des sciences naturelles.

C'est la justice de Dieu, a-t-on dit, qui exige que l'âme soit réunie à son propre corps. L'âme et le corps qu'elle vivifie ont été le principe de toutes les actions bonnes ou mauvaises que l'homme accomplit : c'est l'âme et ce corps qu'elle anime qui doivent recevoir la récompense ou le châtiment.

Le principe est très simple. Seulement, il est établi maintenant que le corps de l'homme se renouvelle constamment, de telle sorte qu'au bout d'un espace déterminé, il ne conserve plus une seule des molécules qui le constituaient auparavant. Et alors, de deux choses l'une : ou bien la résurrection de la

---

1. *Sum. contra Gent.*, l. IV, c. LXXXI : « *Ad horum igitur solutionem considerandum est, quod Deus, in institutione humanæ naturæ aliquid corpori humano attribuit supra id quod ei ex naturalibus principiis debebatur, scilicet incorruptibilitatem quamdam, per quam convenienter suæ formæ coaptaretur ; ut sicut animæ vita perpetua est, ita corpus per animam posset perpetuo vivere ; et talis quidem incorruptibilitas etiam si non esset naturalis quantum ad activum principium, erat tamen quodammodo naturalis ex ordine ad finem, ut scilicet materia proportionaretur suæ naturali formæ, quæ est finis materiæ. Animæ igitur præter ordinem suæ naturæ a Deo aversæ, substracta est dispositio quæ ejus corpori divinitus indita erat ut sibi proportionaliter responderet ; et secuta est mors. Est igitur mors quasi per accidens superveniens homini per peccatum, considerata institutione humanæ naturæ. Hoc autem accidens sublatum est per Christum, qui merito suæ passionis mortem moriendo destruxit. Ex hoc igitur consequitur quod divina virtute, quæ corpori incorruptionem dedit, iterato corpus de morte ad vitam reparetur.* »

chair consistera dans la reviviscence de tous les éléments qui sont entrés dans la constitution de notre organisme, ou bien elle consistera dans la reconstitution de notre organisme, considéré à tel ou tel moment de son existence, par exemple, au moment de la mort.

La première partie du dilemme est absurde. Si l'on accepte la seconde, les éléments qui ressusciteront, ne seront intervenus que dans une faible partie de l'exercice de notre activité morale.

Cette objection est évidemment assez embarrassante.

Il est certain que notre organisme se renouvelle sans cesse. Mais qu'on veuille bien remarquer qu'il n'est pas moins certain qu'au milieu de ce flux et de ce reflux, le corps humain garde son *identité individuelle et numérique :* l'homme ne reçoit pas plusieurs corps, dans le cours de sa vie : il conserve toujours le même; c'est celui qu'il a pris à sa naissance qui est celui que son âme abandonne à la mort.

Quelle est la cause de cette identité du corps humain? Est-ce l'union permanente du corps avec une même âme, ayant toujours les mêmes exigences et requérant par conséquent, dans le corps qui lui est substantiellement uni, la même structure, la même conformation individuelle et numérique? Cette identité résulte-t-elle, au contraire, d'un principe vital distinct de l'âme qui persisterait à travers le renouvellement incessant du corps humain? Ces deux opinions ont été également admises.

Ainsi donc, il importe de distinguer soigneusement le *fait* de l'identité individuelle et numérique du corps humain, et la *cause* de cette identité. Le fait est certain : la cause est encore cherchée.

Or, pour que l'homme ressuscite avec son propre corps, il faut d'abord, ceci est bien évident, que l'âme soit réunie à un corps *individuellement et numériquement identique* à celui qu'elle possédait au cours de son existence terrestre, ayant, par conséquent, la même structure, les mêmes différences, afin de pouvoir remplir les mêmes fonctions : il faut, en d'au-

tres termes, que le corps ressuscité ait les mêmes qualités individuantes que le corps terrestre, ce qui faisait de lui tel corps et non pas tel autre, *corpus aliud a quovis alio.*

La résurrection sera-t-elle autre chose ?

Certains auteurs pensent que non. Durand et plusieurs autres théologiens, dont les opinions sont rapportées par Jungmann[1], sont de cet avis. Mgr Freppel admet qu'on peut s'en tenir à cette doctrine sans être en opposition avec les définitions de l'Église. Dans ce cas, il serait vrai de dire que nous ressusciterons chacun avec notre propre corps, sans que le corps ressuscité possède une seule des molécules qui auront fait partie du corps terrestre.

Toutefois, il paraît bien que si l'on veut être en parfaite conformité avec la Tradition et même avec l'esprit des définitions de l'Église, il faut admettre quelque chose de plus. Non seulement notre âme sera réunie à un corps individuellement et numériquement identique à celui qu'elle anime, mais quelque chose du corps que nous portons et qui aura survécu aux évolutions de la matière, persistera jusqu'à la fin des temps, de façon à pouvoir devenir le *substratum* du corps ressuscité. Aucun de ceux qui savent combien la matière demeure pleine de mystères impénétrables ne s'étonnera de voir relever cette exigence de notre dogme.

---

1. *De novissimis*, c. II, a. 3, *Dogma resurrectionis cum ratione comparatum*, pp. 241-245.

2. *Apologistes chrétiens* au IIe siècle, 9e leçon, pp. 192-193 : « Il serait encore vrai de dire que nous ressusciterons avec *nos propres corps*, lors même que nous ne conserverions plus une seule des molécules qui en faisaient partie avant la mort, pourvu, d'ailleurs, que le corps ressuscité reproduise la même forme, les mêmes traits, en un mot, les mêmes différences spécifiques qui le distinguaient alors. Seulement, nous ne voyons pas pourquoi il serait plus difficile à la puissance divine de restituer à chaque corps ses propres éléments organiques, que de le recomposer, à l'aide d'éléments étrangers. La foi n'est nullement intéressée dans ces hypothèses scientifiques, car l'Église n'a pas défini en quoi consiste précisément l'identité spécifique et individuelle des corps. L'objet du dogme, c'est la résurrection de l'homme avec *son propre corps*, selon l'expression du quatrième concile de Latran : hors de là, le champ reste ouvert à la liberté des opinions. »

Ajoutons, en terminant cette étude, que le corps ressuscité, tout en étant identique à celui que nous portons, sera pourtant affranchi de toutes les servitudes terrestres. D'abord, il sera immortel. Celui du bienheureux recevra de nombreux attributs. Il sera inaccessible à toute souffrance, *impassibilitas;* il sera resplendissant, *claritas;* il obéira docilement et sans aucune fatigue à tous les ordres de l'âme, *agilitas et subtilitas;* il jouira de la béatitude éternelle; le bonheur de l'âme sera communiqué au corps, comme par voie de conséquence, *ad modum cujusdam redundantiæ*[1].

La définition de cette doctrine. — La doctrine de la résurrection de la chair, plus ou moins formellement enseignée dans tous les conciles particuliers qui condamnèrent l'origénisme[2], se trouve dans le symbole de saint Athanase. A l'avènement du Christ, y est-il déclaré, tous les hommes ressusciteront : « ..... *resurgere habent cum corporibus suis*[3] ».

Mais la définition la plus précise est celle du concile de Latran de 1215, formulée contre les cathares. La définition porte sur les deux points suivants. Tous les hommes, les bons aussi bien que les méchants, ressusciteront. Cette résurrection se fera par la réunion de l'âme au corps qu'elle a vivifié, au cours de l'existence terrestre : « ..... *Omnes cum suis propriis resurgent corporibus, quæ nunc gestant*[4] ».

ARTICLE V

Le Jugement dernier.

Résumé de l'argument tiré de la Sainte Ecriture et de la Tradition. — La doctrine du jugement à venir est la plus

1. *Sum. contra Gentiles*, l. IV, c. LXXXIV-LXXXVIII.
2. DENZ., 196, 197.
3. *Ibid.*, 137.
4. *Ibid.*, 356. Les cathares du XIe siècle, renouvelant le dualisme manichéen,

ancienne des idées eschatologiques. C'est aussi celle qui se rattache de plus près à l'idée de justice divine qui a présidé au développement de toutes les doctrines eschatologiques. Il faut que la justice de Dieu se manifeste sur la terre, disaient les prophètes, afin que les bons soient récompensés et que les méchants soient punis. Cette justice se manifestera par une véritable révolution cosmique autant que sociale, au cours de laquelle les méchants seront écrasés : les bons seront séparés d'avec les méchants, de façon à former le nouveau royaume de Dieu. Ce sera le *jugement de Dieu*.

La doctrine de la nécessité d'un jugement à venir, se développe dans la suite des siècles. On avait, tout d'abord, pensé que ce jugement ne s'exercerait que sur les vivants. Plus tard, on comprit que ce jugement devait aussi s'exercer sur les morts qui, à cet effet, devraient ressusciter. Dès lors, la doctrine de la résurrection de la chair et celle du jugement à venir, n'en formèrent plus qu'une seule. Les morts ressusciteront pour être jugés.

Comme les siècles se succédaient et que le jugement ne venait pas, on en vint, peu à peu, sous la direction de l'Esprit de Dieu, à se préoccuper du sort de ceux qui attendaient, dans le séjour des morts, l'arrivée des choses finales. On comprit qu'il fallait admettre que l'âme, immédiatement après la mort, ait été soumise à un premier jugement, à la suite duquel elle avait été fixée ou dans son bonheur éternel, ou dans son malheur éternel. Ce travail de précision théologique, commencé d'assez bonne heure, n'est arrivé à son terme qu'au temps de saint Augustin.

L'enseignement scolastique. — Voici la description des

---

soutenaient que la chair, comme toute matière, est un principe essentiellement mauvais, dont la seule fonction est de tourmenter l'âme, en expiation de son péché primitif. Quand l'âme a terminé le temps de son épreuve, elle retourne dans le domaine du Dieu bon : il ne saurait plus être question pour elle d'une réunion à la chair qui l'a contenue.

choses finales, d'après saint Thomas. A la fin des temps, le monde matériel sera soumis à un bouleversement effroyable. Tous les morts ressusciteront. Et alors, toute matière aussi bien que toute chair, celle des justes comme celle des impies, sera purifiée par le feu. Tandis que ce feu sera une cause de tourments pour les pécheurs, il sera seulement un feu purificateur pour les bons. Cet embrasement universel sera suivi du jugement général[1].

Mais quelle sera la raison d'être d'un jugement général distinct du jugement particulier? Puisque l'âme a été définitivement fixée dans son sort, après la mort, pourquoi la soumettre à un second jugement?

Bien que la vie temporelle de l'homme finisse avec la mort, dit saint Thomas, elle persiste néanmoins de plusieurs manières. Le souvenir de l'homme demeure dans les générations qui viennent après lui et ce souvenir n'est pas toujours selon la vérité. Puis, l'homme continue de vivre dans ses descendants, en ce sens qu'il participe à leur bonne ou à leur mauvaise réputation. Or, l'on voit de très malhonnêtes gens succéder à des parents très dignes et des parents indignes avoir d'honnêtes descendants. De plus, les bonnes ou les mauvaises œuvres de l'homme continuent d'exercer une influence salutaire ou néfaste dans les générations qui lui succèdent. Les corps des impies déposés dans des sépulcres magnifiques, sont parfois l'objet d'une très grande vénération, tandis les corps de beaucoup de justes reposent humblement dans un endroit ignoré et ne sont l'objet d'aucune considération.

Ainsi, l'homme se survit à lui-même de plusieurs manières, à travers les générations qui viennent ensuite : cette survivance n'est pas toujours selon la vérité. C'est pourquoi il faut qu'il y ait, à la fin des temps, un jugement dernier, pour la manifestation de la vérité sur toutes les œuvres des

---

1. *III Supplem.*, q. LXXIV, a. 1, 2, 4, 6, 7, 8.

hommes, devant la multitude des générations humaines. Alors seulement la justice divine sera satisfaite[1].

Il ne s'ensuit pas que l'âme du juste ou que l'âme du damné doive en recevoir une nouvelle récompense ou un nouveau châtiment. Immédiatement après la mort, elle a été jugée selon le mérite ou selon le démérite que ses œuvres ont eu ou pourront continuer d'avoir dans la suite des temps.

La définition de l'Église. — La doctrine du jugement dernier se trouve contenue dans tous nos différents symboles, celui de Nicée[2] et celui de Constantinople[3], celui des Apôtres[4] et celui de saint Athanase[5].

Le concile de Latran définit qu'à la fin des temps, les hommes ressusciteront avec leurs propres corps, afin d'être jugés, et afin d'être récompensés ou punis[6].

Idées à développer dans la prédication ou dans l'apologétique. — 1° *Le Jugement particulier.* — Décrire le prélude du jugement en faisant le tableau de la mort du pécheur et de la mort du juste. Celui qui est sur le point de mourir a le pressentiment du malheur ou du bonheur qui l'attend. Il exprime cet état d'âme, de différentes manières. Faire ensuite le tableau du jugement de l'âme. Dès qu'elle est libérée du corps, l'âme comprend définitivement si oui ou non, elle est en confor-

---

1. *Summ. theol.*, III, q. LIX, a. 5 : « *Et ideo de his omnibus perfectum et manifestum judicium haberi non potest, quamdiu hujus temporis cursus durat. Et propter hoc oportet esse finale judicium in novissimo die, in quo perfecte id quo ad unumquemque hominem pertinet quocumque modo, perfecte, et manifeste judicetur.* »

2. DENZ., 17.

3. *Ibid.*, 47.

4. *Ibid.*, 7.

5. *Ibid.*, 137.

6. *Ibid.*, 356 : « *Venturus* [Christus] *in fine sæculi, judicaturus vivos et mortuos, et redditurus singulis secundum opera sua, tam reprobis quam electis : qui omnes cum suis propriis resurgent corporibus, quæ nunc gestant, ut recipiant secundum opera sua, sive bona fuerint, sive mala : illi cum diabolo pœnam perpetuam, et isti cum Christo gloriam sempiternam.* »

mité avec la volonté de Dieu. Quel n'est pas le bonheur du juste! Quel n'est pas le malheur de l'impie! Ce dernier s'aperçoit qu'il a gaspillé le temps de son existence.

2° *Le Ciel.* — Il y a deux manières de parler sur le ciel. Ou bien on s'appliquera à montrer que le ciel consiste dans la possession de la plénitude de la vérité, de la plénitude du bonheur, et, par suite, dans la possession de la plénitude de la vie.

Ou bien on se contentera de réfuter les préjugés modernes contre le ciel. Les uns disent qu'en faisant de la pensée du ciel l'idée dominante de la vie, nous en venons à proposer la jouissance comme le seul et unique motif d'action. C'est là, ajoutent-ils, un principe que la morale naturelle réprouve. Or cette assertion est fausse. Le but que nous proposons à atteindre ce n'est pas la jouissance en soi, c'est Dieu régnant, dans le cœur de l'homme, par la vérité et par l'amour.

D'autres disent que la pensée du ciel empêche l'homme de s'appliquer aux affaires de ce monde. C'est une nouvelle erreur. C'est en gagnant son pain à la sueur de son front que l'homme parvient à mériter le ciel.

D'autres disent que la pensée du ciel dispose l'homme à accepter facilement toutes les anomalies de la société terrestre, du moins, à s'accommoder facilement avec elles. Troisième erreur. On mérite le ciel en luttant contre le mal : le ciel n'est donné qu'à ceux qui ont combattu le bon combat.

D'autres disent que la pensée du ciel s'oppose à la persévérance dans l'action. Quatrième erreur. Celui qui n'a d'autre espérance que celle des biens de ce monde, après avoir vainement lutté pour les acquérir, se suicidera quelquefois de désespoir. Au contraire, le chrétien ne se décourage jamais : la pensée du ciel est une espérance invincible.

3° *L'Enfer.* — Apporter, tout d'abord, les définitions des Conciles et inviter les fidèles à accepter la doctrine qu'on va leur exposer, au nom de l'autorité de l'Église.

Montrer ensuite que le dogme des peines éternelles s'explique, si l'on considère, d'une part, tout ce que Dieu fait pour l'homme, et, d'autre part, l'infidélité constante avec laquelle l'homme répond aux avances de Dieu. On comprend que Dieu méprisé jusqu'à la fin, se retire pour toujours.

Exposer, en dernier lieu, la nature de la peine de damnation et celle de la peine du feu.

4° *Le Purgatoire.* — Ici encore, apporter, tout d'abord, les définitions des Conciles. Montrer ensuite que l'existence du purgatoire se conçoit très bien. Il peut arriver que l'homme ne meure pas dans une parfaite amitié de Dieu, mais aussi il peut arriver qu'il ne meure pas dans une parfaite inimitié. Tout porte à croire que cette situation est très commune. L'âme ne saurait donc être admise immédiatement au ciel : d'autre part, elle ne mérite pas l'enfer. Il faut qu'il y ait un milieu où s'accomplisse l'expia-

tion. C'est alors le moment de montrer en quoi consiste la peine du purgatoire.

Le principal tourment de l'âme consiste en ce qu'elle s'aperçoit qu'entre Dieu qu'elle aime de toutes ses forces, et elle, il existe encore une opposition qui lui vient, sinon du péché, du moins de la peine du péché qui lui reste à expier. La moindre opposition qui survient entre nous et les personnes que nous aimons, est pour notre cœur la cause d'une très grande peine.

Terminer cette étude, en exposant comment les fidèles qui sont sur la terre, peuvent soulager les âmes qui souffrent dans le purgatoire.

5° *La Résurrection de la chair.* — Apporter, tout d'abord, les définitions de l'Église et rappeler toujours ce principe, qu'en matière de foi, le chrétien doit savoir renoncer à son sentiment personnel pour se conformer, avant tout, à la doctrine de l'Église.

Ensuite, montrer que l'idée de la justice de Dieu exige que l'homme soit récompensé dans son corps, aussi bien que dans son âme, puisque c'est dans son corps, aussi bien que dans son âme, qu'il a servi Dieu ou qu'il a péché contre lui. Nos corps ressuscités, ajoutera-t-on, seront cependant affranchis de toutes les servitudes terrestres.

Terminer cette exhortation en invitant les fidèles au respect de leur propre corps et au respect des lieux de sépulture.

6° *Le Jugement général.* — Commencer le discours en donnant les définitions des Conciles, qui, sur ce point, en particulier, sont on ne peut pas plus absolues.

Puis, montrer que la doctrine du jugement général se comprend très bien. Les morts survivent par le souvenir qu'ils laissent, par les œuvres qu'ils ont fondées et qui continuent de témoigner pour eux ou contre eux. La richesse du tombeau des uns fait qu'on continue de les honorer : la pauvreté de la sépulture des autres fait qu'on ne les considère pas. Chacun sait combien tous ces témoignages que les hommes rendent aux défunts peuvent être contre la vérité. L'objet du jugement général sera de faire apparaître tous les hommes dans la vérité de leurs misères ou dans la vérité de leurs vertus. Nous qui craignons que nos moindres petits défauts soient connus de notre prochain, ne redouterions-nous pas le jugement général, par lequel tous les vices que nous évitons de combattre, parce qu'il nous semble que notre conscience est seule à les connaître, seront révélés à l'univers entier?

Terminer le discours, en faisant la description du jugement général d'après saint Thomas.

Ouvrages à consulter. — Flavius Josèphe, *Ant.*, l. XVIII, c. ii; *Bell. Jud.*, l. II, c. xii.

S. Justin, *Dial. cum Tryphone*, 80-81.

S. Irénée, *Hær.*, l. V, c. xxxi.

Origène, *In epist. ad Rom.*, l. IX, 41 ; *P. L.*, XIV ; *De principiis*, l. II, c. x, xi ; l. III, c. vi ; *P. L.*, XI ; *Contra Celsum*, l. VII, c. v.

Tertullien, *De monogamia*, X ; *Apol.*, XLVIII ; *Adv. Marc.*, l. III, c. xxiv ; *De anima*, 55, 58 ; *De resurrectione*, 43.

S. Cyrille de Jérusalem, *Catech. XXIII* (myst. V, c. x).

S. Ambroise, *In Lc.*, l. VIII, 205 ; *P. L.*, XV.

S. Jean Chrysostome, *In epist. ad Philipp.*, homil. 3ª, 4ª.

S. Augustin, *Confess.*, l. IX, c. x ; *P. L.*, XXXII ; *De civit. Dei*, l. XX, c. xvi ; l. XX, c. xvi ; l. XXI, c. ix, c. xvii ; *P. L.*, XLI ; *In Psal.*, XXXIII ; *P. L.*, XXXVI, 321 ; *Enchirid.*, LXIX, CXII ; *P. L.*, XL.

S. Grégoire le Grand, *Dial.*, l. IV, c. xxxix-xl, c. xli ; *P. L.*, LXXVII.

S. Thomas, *In IV Sent.*, D. XLIX, 1, q. II, a. 1, sol ; *Quæst. disp. de malo*, q. VII, a. 11 ; *Quæst. disp. de veritate*, q. XXIV, a. 10-11 ; *Summa contra Gentiles*, l. IV, c. lxxxi, c. lxxxv-lxxxviii ; *Sum. theol.*, II-II, q. LXVII, a. 3 ; III, q. LIX, a. 5 ; q. LII, a. 4 ; *III Supplem.*, q. LXX, a. 3 ; q. LXXIV, a. 1-9 ; q. LXXVI, a. 1 ; q. LXXIX, a. 1 ; q. XCIX, a. 1 ; q. XCIX, a. 3.

Suarez, *De purgatorio*, Disp. XLVI, sect. iii ; *De Angelis*, l. VIII, c. xii, q.

Jungmann, *De novissimis*, c. ii, a. 3.

Tillemont, *Mémoires*, X, 498.

J. A. Emery, *Dissertation sur la mitigation des peines des damnés*, Migne, Œuvres complètes de M. Emery.

Héfélé, *Hist. des conciles*, t. II, pp. 266-275 ; t. III, pp. 392-406.

Turmel, *Eschatologie à la fin du IVe siècle* (*Rev. d'hist. et de litt. rel.*, 1900).

Massillon, *La mort du pécheur et la mort du juste.*

Lacordaire, 72e conférence.

Dante, *La divina commedia*, *Del paradiso*, canto XXXIII.

Mgr Freppel, *Apol. chrétiens* au IIe siècle, 9e leçon, pp. 192-193.

Dom Calmet, *Commentaires litt. sur les épîtres de saint Paul*, t. II, p. 307.

Mgr Le Camus, *L'œuvre des Apôtres*, t. II, p. 343, n° 3.

Lemonnyer, *Épîtres de saint Paul*, t. I, p. 40.

Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, c. vii, *Les morts*, § 5 ; *La religion des Perses* (*Rev. biblique*, 1904).

Piepenbring, *Théologie de l'A. T.*, 3e période, § 30, *La mort et la vie future*, p. 242.

Chantepie de la Saussaye, *Manuel d'histoire des religions*, c. xi, *Les Perses.*

CONCLUSION

Il ne semble pas qu'on puisse mieux terminer une étude sur la vie surnaturelle qu'en cherchant à décrire comment elle a été réalisée dans la Très Sainte Vierge Marie. Aucune simple créature humaine n'a possédé la grâce dans une plénitude aussi élevée. Aussi bien, est-ce à juste titre que les générations chrétiennes qui se succèdent lui répètent la salutation de l'Ange : *Ave gratia plena*. Cette conclusion sera, en même temps, un exposé du *dogme des Grandeurs de la Très Sainte Vierge Marie*.

Puisque la Sainte Vierge est la Mère, selon la chair, du Fils unique de Dieu, il a fallu qu'elle possédât la vie de la grâce dans toute sa plénitude, c'est-à-dire dans la mesure où il est possible à une simple créature humaine d'être ainsi unie à Dieu. Tel est le principe qui sert de fondement au dogme des Grandeurs de la Sainte Vierge. Ce principe est inféré par la foi, de la mise en présence de deux dogmes, celui de la divinité de Notre-Seigneur et celui de la maternité divine de la Très sainte Vierge. Mise en effet en face de ces deux principes, la foi chrétienne affirme avec certitude, cette conclusion : *Puisque Marie est la Mère, selon la chair, du Fils unique de Dieu, elle a dû posséder la plénitude de la grâce.* Pourquoi, demandera-t-on? Parce qu'il fallait que celle qui devait avoir des rapports si intimes avec la divinité, possédât, elle-même, toute la sainteté dont une simple créature est

susceptible d'être ornée. C'est donc toute grâce qu'il faut attribuer à Marie. Ceci ne veut pas dire que Marie ait eu la grâce dans une plénitude semblable à celle de la sainte âme du Christ. Ceci ne veut pas dire non plus que la sainteté de Marie n'ait pas suivi une marche progressive. Ceci veut dire seulement qu'à quelque moment de sa vie qu'on la considère, la Sainte Vierge a toute la grâce qu'elle peut recevoir, au point qu'on ne saurait dire qu'elle est privée de quelqu'une de ces perfections surnaturelles qu'elle pourrait, moralement parlant, posséder.

Ce principe admis permet de rechercher quelle a bien pu être l'étendue des grâces conférées à la Sainte Vierge. D'après une conception théologique, que l'on attribue plus spécialement à Scot, le plan de Dieu, dans la création du monde, a été, avant tout, la glorification du Verbe incarné, par la domination qu'il exercerait sur les anges, sur les hommes et sur toutes les autres créatures. Selon ce plan, tout le monde inférieur a été fait pour l'homme : les hommes et les anges pour le Christ : la perfection de ces êtres se mesure à raison de l'intimité du rapport qui doit exister entre eux et le Christ. Si donc il est permis de comprendre la grandeur de l'homme par la grandeur du monde qui est fait par lui, et la grandeur du Verbe incarné par la grandeur du monde, de l'homme et des anges, quelle ne doit pas être la grandeur de Marie qui, dans ce plan, doit avoir, avec le Verbe incarné, des rapports plus étroits qu'aucune autre créature. Ce n'est pas trop, semble-t-il, que la vie de Jésus lui soit communiquée dans une mesure si abondante, qu'il n'y ait pas d'autre expression, pour rendre cette union mystérieuse, que celle qui commence la belle prière de Saint-Sulpice : *O Jesu vivens in Maria.*

Si, maintenant, l'on considère Dieu dans la conduite qu'il a cru devoir suivre à l'égard de la Sainte Vierge, on voit qu'il l'a associée, de la manière la plus intime, au Verbe incarné. Prédestinée de toute éternité à être la Mère, selon la chair, du Fils unique du Père, Dieu lui préparait égale-

ment de toute éternité les grâces exigées pour qu'elle pût être investie d'une telle dignité. Et en effet, de même que, dès le commencement, Dieu décrétait l'Incarnation du Verbe, pour qu'il fût glorifié par la domination qu'il exercerait sur toute la création, et qu'il déterminait les êtres et les lois de leur existence, en même temps qu'il les contemplait dans l'harmonieuse distribution de leurs rapports : de même, il voyait aussi, dans cet ordre tout divin, la Vierge Marie, cette créature humaine qu'il destinait à être la Mère, selon la chair, de son Verbe, ainsi que le rôle unique qu'elle devait y remplir. Vraiment, Dieu créait et disposait toutes choses pour elle et pour son Verbe et, par suite, par elle et par son Verbe. C'est de cette théologie que s'inspire la liturgie, quand elle applique à Marie ce qui est dit de la Sagesse au chapitre XXIV de l'Ecclésiastique et au chapitre VIII des Proverbes. Telle est *la prédestination* de Marie.

Considérons maintenant l'exécution de ce dessein. Au moment même où elle est conçue, Dieu, par un privilège tout à fait spécial, la préserve de *la malignité de la chair et du péché originel.* Mais ce n'est là que l'élément négatif de l'action de Dieu. Comme toute immunité de péché se fait par la communication de la grâce, en même temps qu'elle est préservée du péché originel, Marie est toute remplie du Saint-Esprit qui procède du Père par le Fils. Dès sa conception, elle est toute vivifiée par la vie du Fils : elle possède la plénitude de grâce qu'elle peut contenir.

A mesure qu'elle se développe et qu'elle répond à la grâce, le mystère du Messie, Fils de Dieu, Verbe incarné, lui est révélé davantage. Elle ne connut pas, tout d'abord, disent les Pères, la part qu'elle devait avoir à ce mystère : elle dut penser qu'elle y aurait part seulement comme beaucoup d'autres pieux fidèles en Israël, en qualité de servante destinée à faire connaître le Messie, Fils de Dieu, Verbe incarné. Il en fut ainsi, jusqu'à ce que, par sa correspondance toujours fidèle à l'action de Dieu sur elle, elle *méritât, en quelque façon,* de participer aux mystères de Jésus, non

seulement à titre de servante, mais, de plus, avec le titre de Mère.

Elle apprit alors la communion si spéciale qui devait exister entre elle et le Verbe incarné et elle conçut, par l'Esprit-Saint, le Fils unique du Père. En ce mystère de l'Incarnation, Marie est vraiment *la Mère, selon la chair, du Fils unique du Père.*

Dès lors, Marie *vit en union avec le Verbe incarné, en qualité de Mère.* Elle vit avec lui de cette façon jusqu'à la fin de sa vie terrestre, prenant part à tous ses mystères, mystères de souffrances et mystères de gloire. En d'autres termes, elle partage la vie du Fils unique de Dieu fait homme, tout entière sacrifiée au salut des hommes, à la manière d'une mère qui partagerait la vie pleine de sollicitudes de son fils.

Après la mort et l'ascension du Christ, elle reste sur la terre, elle meurt, elle est ressuscitée selon la chair, *elle est transportée au ciel.* L'assomption de Marie est une *doctrine certaine.* Ne cherchons pas d'autre fondement à ce dogme, si ce n'est celui qui a toujours présidé au développement du dogme des Grandeurs de Marie : la plénitude de la grâce, due à la Mère de Dieu, exigeait qu'il en fût ainsi. Telle est la Sainte Vierge, si on la considère dans son rapport avec le Verbe incarné.

Mais si Marie vit de la vie de Jésus, elle doit aussi vivre pour les hommes, car Jésus ne vit que pour les hommes. C'est pourquoi il faut que nous considérions maintenant la Très Sainte Vierge, dans son rapport avec les hommes.

L'Esprit-Saint qui sanctifie l'âme humaine du Verbe incarné, est aussi celui que le Sauveur envoie pour sanctifier l'âme de tous ses disciples. Vivant de la même vie surnaturelle que Jésus, nous sommes donc bien ses frères. Dès lors, il apparaît que Marie n'a pu être la Mère, selon la chair, du Verbe incarné, sans adopter, pour ses enfants, ceux qui devaient être unis avec lui en une aussi étroite intimité. Mais cette adoption n'a pas été une adoption passive. A partir de son Incarnation, Jésus est vivant en Marie comme dans sa Mère. D'autre part,

cette vie de Jésus est une vie toute sacrifiée pour nous, tout occupée de nous, de notre Rédemption qui doit être acquise par l'immolation du calvaire. Puisque Jésus vit en Marie, sa Mère, de telle sorte que toute la vie de cette créature privilégiée est absorbée dans celle de son Fils, qui ne voit que Marie opère avec Jésus le mystère de notre salut. Aussi, la théologie appelle Marie *la corédemptrice du genre humain,* en ce sens que tandis que Jésus mérite notre Rédemption, en droit strict, par sa passion, Marie le mérite aussi, par mode de convenance, par sa compassion. Marie nous a donc bien adoptés pour ses enfants et d'une adoption singulièrement efficace que la donation du calvaire vient d'ailleurs ratifier. Si nous donnons le nom de mère adoptive à telle ou telle personne qui se sacrifie pour nous, à combien plus forte raison ne devons-nous donc pas l'accorder à la Sainte Vierge. Pour nous, elle a sacrifié sa vie : bien plus, elle a offert jusqu'à la vie de son Fils.

Ce titre de corédemptrice du genre humain que nous donnons à Marie, est le fondement de son *pouvoir d'intercession* ou *de médiatrice de grâces*. Au ciel, le Christ-Rédempteur continue d'offrir ses mérites à Dieu le Père pour notre salut. Nos prières et nos œuvres ne sont vraiment méritoires que parce que nous les accomplissons en union avec le Christ-Rédempteur, à qui Dieu ne peut rien refuser. Faites en union avec le Christ, nos œuvres sont nécessairement accomplies en union avec Marie, car, au ciel, Jésus continue d'associer Marie à sa vie, ainsi qu'il le faisait, lorsqu'il était sur la terre. C'est donc la prière de Jésus vivant en Marie, et, pourrait-on ajouter, de Jésus vivant dans toutes les âmes sanctifiées par lui, que Dieu le Père exauce, lorsqu'il nous envoie l'Esprit-Saint. Le Verbe incarné et, tout près de lui, Marie, sont pour ainsi dire devant la face du Père. Jésus offre le mérite de sa passion : Marie offre celui de sa compassion. Et alors, eu égard à la passion du Fils et à la compassion de son auguste Mère, l'Esprit qui procède du Père par le Fils vient habiter en nous pour nous rendre semblables au Fils.

C'est là une conception qui a inspiré les écrits des Saints et qui a dirigé leur piété. Les artistes chrétiens se sont plu, eux aussi, à représenter Marie tout près du Christ, intercédant, avec lui, pour nous. Que cette conception inspire notre cœur de chrétiens, de séminaristes ou de prêtres et qu'elle nous aide à recourir à l'intercession de la Très Sainte Vierge, afin de devenir des Saints. *Ave Maria, gratia plena.*

ERRATA

P. 149, 1er titre, *au lieu de :* un acte salutaire quelconque, *lisez :* les actes salutaires.

P. 184, ligne 12, *au lieu de :* venimeux, *lisez :* vénéneux.

P. 261, note 1, *au lieu de :* p. 14, *lisez :* p. 249.

P. 286, note, *au lieu de :* κατὰ ὑπόστασιν, *lisez :* καθ' ὑπόστασιν.

TABLE DES MATIÈRES

Pages.

PRÉFACE VII

INTRODUCTION. — Description de l'état de justice originelle, de l'état de péché originel, de l'état de grâce, de l'état de gloire ou de l'état de damnation 3

PREMIÈRE PARTIE

L'HOMME DANS L'ÉTAT DE JUSTICE ORIGINELLE

CHAPITRE I

LA DISTINCTION ENTRE L'ORDRE NATUREL ET L'ORDRE SURNATUREL

Description de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel. — L'ordre naturel exige-t-il l'ordre surnaturel? — L'ordre naturel exclut-il l'ordre surnaturel? — Idées à développer dans la prédication ou dans l'apologétique. — Ouvrages à consulter 7

CHAPITRE II

L'HOMME DANS L'ÉTAT DE JUSTICE ORIGINELLE

Le premier homme a été élevé à l'ordre surnaturel. — Le premier homme a été gratifié de dons préternaturels. — Idées à développer dans la prédication ou dans l'apologétique. — Ouvrages à consulter. 27

DEUXIÈME PARTIE

L'HOMME DANS L'ÉTAT DE PÉCHÉ ORIGINEL

CHAPITRE I

LE PÉCHÉ ET LA DÉCHÉANCE D'ADAM

Pages.

Exposé et justification de cette doctrine. — Idées à développer dans la prédication ou dans l'apologétique. — Ouvrages à consulter..... 53

CHAPITRE II

LA TRANSMISSION DU PÉCHÉ D'ADAM A TOUS SES DESCENDANTS

Le fait de la transmission du péché d'Adam. — Le mode de transmission du péché originel. — Idées à développer dans la prédication ou dans l'apologétique. — Ouvrages à consulter..... 62

CHAPITRE III

LES EFFETS DU PÉCHÉ ORIGINEL CHEZ LES DESCENDANTS D'ADAM

Importance pratique de cette question. — Les deux solutions. — Idées à développer dans la prédication ou dans l'apologétique. — Ouvrages à consulter..... 101

CHAPITRE IV

LA NATURE DU PÉCHÉ ORIGINEL

La nature du péché originel d'après saint Paul. — La nature du péché originel d'après saint Augustin. — La nature du péché originel à partir de saint Anselme. — Idées à développer dans la prédication. — Ouvrages à consulter..... 117

CHAPITRE V

COMMENT DIEU A-T-IL PU PERMETTRE LE PÉCHÉ ORIGINEL

L'objection. — La réponse. — Idées à développer dans la prédication ou dans l'apologétique. — Ouvrages à consulter..... 129

CHAPITRE VI

LA DOCTRINE DES PROTESTANTS LIBÉRAUX SUR L'ORIGINE DU PÉCHÉ

Pages.

Exposé de la théorie. — Critique. — Idées à développer dans la prédication ou dans l'apologétique. — Ouvrages à consulter..... 135

TROISIÈME PARTIE

L'HOMME DANS L'ÉTAT DE GRACE

CHAPITRE I

LA GRACE ACTUELLE

ARTICLE I

De la nécessité de la grâce ou la controverse pélagienne.

Une grâce actuelle proprement surnaturelle est absolument nécessaire pour faire un acte salutaire quelconque. — Une grâce actuelle proprement surnaturelle est absolument nécessaire pour faire le commencement de la foi. — Une grâce actuelle proprement surnaturelle et tout à fait spéciale est absolument requise pour persévérer dans la grâce reçue jusqu'à la fin. — Une grâce actuelle proprement surnaturelle et d'un caractère tout à fait spécial est nécessaire au juste pour qu'il puisse éviter le péché véniel pendant toute sa vie. — La nature humaine, par elle seule, ne peut pas observer la loi naturelle tout entière, pendant un long temps, ni vaincre les graves tentations. — Quelle est l'impuissance de la nature humaine et, par suite, quelle est la nature du secours spécial de Dieu qu'elle exige ? — Idées à développer dans la prédication ou dans l'apologétique. — Ouvrages à consulter..... 148

ARTICLE II

Du pouvoir de la seule nature ou la controverse calviniste.

Toutes les œuvres des pécheurs ne sont pas des péchés. — Toutes les œuvres des infidèles ne sont pas des péchés. — La nature humaine, sans la grâce actuelle, est capable de faire le bien moral. — Idées à développer dans la prédication ou dans l'apologétique. — Ouvrages à consulter..... 183

ARTICLE III

Dieu donne-t-il la grâce à tous les hommes, ou la controverse prédestinatienne.

Pages.

Dieu veut donner à tous les hommes la grâce actuelle. — Comment Dieu procède-t-il dans la donation de la grâce? — Idées à développer dans la prédication ou dans l'apologétique. — Ouvrages à consulter..... 199

ARTICLE IV

Comment la grâce actuelle agit-elle avec la volonté humaine, ou la controverse entre les thomistes et les molinistes.

Comment se pose le problème? — Les deux solutions. — Les critiques que se font réciproquement les deux partis. — Ouvrages à consulter. 218

ARTICLE V

De la nature de la grâce actuelle, ou la controverse janséniste.

En quoi consiste la grâce excitante? — En quoi consiste la grâce efficace? — Conséquences pratiques de ces différentes conceptions de la grâce actuelle. — Conclusion de cette étude sur la grâce actuelle. — Idées à développer dans la prédication ou dans l'apologétique. — Ouvrages à consulter..... 227

CHAPITRE II

LA GRACE HABITUELLE

ARTICLE I

La justification.

§ I

DISPOSITIONS REQUISES A LA JUSTIFICATION

La justification présuppose la vraie foi. — Il faut croire, d'une manière explicite, à quelques vérités révélées, et, d'une manière implicite, à toute révélation. — La justification présuppose en outre certaines dispositions surnaturelles qui sont principalement la pénitence, l'espérance et un commencement d'amour de Dieu. — Exposé critique de la théorie protestante sur la foi justifiante..... 243

§ II

NATURE DE LA JUSTIFICATION

Pages.

Exposé critique de la théorie protestante sur la nature de la justification. — La doctrine catholique sur la nature de la justification..... 266

§ III

QUELQUES-UNS DES CARACTÈRES DE LA JUSTIFICATION

Conséquences de la théorie protestante sur la justification. — Conséquences de la doctrine catholique sur la justification. — Idées à développer dans la prédication ou dans l'apologétique. — Ouvrages à consulter..... 278

ARTICLE II

La grâce justifiante.

La doctrine de la grâce justifiante chez les Pères grecs. — La doctrine de la grâce justifiante dans la théologie scolastique. — Les effets de la grâce justifiante. — Les propriétés de la grâce justifiante, c'est-à-dire les vertus infuses et les dons du Saint-Esprit. — Idées à développer dans la prédication. — Ouvrages à consulter..... 282

CHAPITRE III

LE MÉRITE

ARTICLE I

La nature du mérite.

Le mérite naturel. — Le mérite surnaturel..... 312

ARTICLE II

L'existence du mérite.

Les bonnes œuvres sont vraiment méritoires. — Le juste peut mériter pour un autre et en particulier pour les âmes du purgatoire..... 320

ARTICLE III

L'objet du mérite.

Ce que l'on peut mériter avant et après la justification. — Idées à développer dans la prédication ou dans l'apologétique. — Ouvrages à consulter..... 330

QUATRIÈME PARTIE

L'HOMME DANS L'ÉTAT DE GLOIRE OU DANS L'ÉTAT DE DAMNATION

CHAPITRE I

L'ESCHATOLOGIE DANS LA SAINTE ÉCRITURE

ARTICLE I

L'Eschatologie de l'Ancien Testament.

Pages.

1re Période. — De l'origine de l'histoire d'Israël au retour de la captivité.
2e Période. — Du retour de la captivité à l'avènement du Messie..... 337

ARTICLE II

L'Eschatologie du Nouveau Testament.

L'Eschatologie du Sauveur. — L'Eschatologie des Apôtres..... 352

CHAPITRE II

L'ESCHATOLOGIE DANS LA TRADITION DES PÈRES

L'Eschatologie des trois premiers siècles. — L'Eschatologie origéniste. — L'Eschatologie augustinienne..... 362

CHAPITRE III

L'ESCHATOLOGIE DANS LA THÉOLOGIE SCOLASTIQUE ET DANS LA THÉOLOGIE POSITIVE DU XVIIe ET DU XVIIIe SIÈCLES

Immédiatement après la mort, l'âme est jugée : c'est ce qu'on appelle le jugement particulier. — Si l'âme se trouve être dans l'amitié de Dieu, elle est mise en possession de Dieu : cet état est le ciel. Au contraire, si l'âme se trouve être dans l'inimitié de Dieu, elle est pour toujours éloignée de la présence ou de la possession de Dieu : cet état est l'enfer. — Si l'âme qui se trouve être dans l'amitié de Dieu, c'est-à-dire affranchie de l'esclavage du péché, a cependant quelques satisfactions à terminer, elle est temporairement éloignée de Dieu : cet éloignement temporaire avec promesse d'une libération plus ou moins prochaine, s'appelle le purgatoire. — A la fin des temps, l'âme sera réunie au corps qu'elle possédait sur la terre, et ce corps, lui aussi, participera au bonheur de l'âme : c'est le dogme de la résurrection de la chair. — La résurrection générale sera suivie du jugement dernier. — Idées à développer dans la prédication ou dans l'apologétique. — Ouvrages à consulter..... 379

Conclusion. — Exposé du dogme des grandeurs de la Très Sainte Vierge Marie..... 411

La Bibliothèque
Université d'Ottawa
Echéance

The Library
University of Ottawa
Date Due

23 AOUT 1993
18 AOUT 1993
19 AOUT 1993

a39003 0109330416
1908 V1
LABAUCHE, L.
LECONS DE THEOLOGIE DO

U D' / OF OTTAWA
COLL ROW MODULE SHELF BOX POS C
333 02 03 03 15 07 2